پاکستانی معاشرہ

جنوبی ایشیا میں اسلام، نسل پرستی اور قیادت



اکبر ایس احمد

پاکستانی معاشرہ

جنوبی ایشیا میں اسلام، نسل پرستی اور قیادت

اکبر ایس احمد

انجمن ترقی اردو، پاکستان

بہ اشتراک

رائل بک کمپنی

رحمان سینٹر، زیب النساء اسٹریٹ صدر کراچی ۷۴۴۰۰

سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقی اردو پاکستان ۔ ۴۶۹
ISBN 969 - 403 - 001 - 3

پاکستانی معاشرہ
جنوبی ایشیا میں اسلام، نسل پرستی اور قیادت

مصنّف	....	اکبر ایس ۔ احمد
مترجّم	....	طارق محمود
تعداد اشاعت	....	ایک ہزار
اشاعت اول	....	۱۹۸۸ء
طابع	....	نور رحمان پریس کراچی
قیمت	....	ایک سو بیس روپے

رضیہ، عائشہ، رانی اور زینب کے لیے

محبت کے ساتھ

مندرجات

بسم اللہ الرّحمن الرّحیم

جمیل الدّین عالی
معتمد اعزازی

حرفے چند

ترجموں کے معاملے میں انجمن امّہات الکتب کے ترجمے چھاپنے کو ترجیح دیتی رہی ہے ۔ دراصل اردو میں امّہات الکتب کے ترجمے چھاپنے کا پہلا باقاعدہ منصوبہ انجمن نے ہی بنایا تھا، اس منصوبے پر ۱۹۱۲ء سے کام شروع ہوگیا اور رفتہ رفتہ بہت سی بڑی غیرملکی تصانیف اردو میں آگئیں ۔ ان کی تعداد کافی ہے ۔ ہم نے بابائے اردو کے بعد بھی وہ سلسلے جاری رکھے ۔ مارکس کی داس کیپٹال (از جناب سیّد محمد تقی) کی پہلی جلد مولوی صاحب کی زندگی میں ہی شائع ہوگئی تھی ۔ دوسری جلد ہم نے شائع کی لیکن کتاب مکمل طور پر ترجمہ نہ ہوسکی (اس کا سبب تقی صاحب کی دوسری ذمہ داریاں یا ہمّت ہار جانا ہے) پلوٹارک کی کتاب "مشاہیر یونان و روما" میں تمام سوانح نہیں تھے ۔ اب ہم نے پچھلی جلدوں میں اضافے کردیے ہیں ۔ انطونی قلوپطرہ کا منظوم ترجمہ (جناب شان الحق حقّی) شائع ہوا ۔ کروچے کی "جمالیات" ڈاکٹر ریاض الحسن مرحوم اطالوی سے براہ راست ترجمہ کررہے تھے کہ انتقال کرگئے ۔ (کوئی چارسو صفحوں کا ترجمہ ہوچکا تھا) ۔ اب باقی حصّوں کو انگریزی سے لیا جارہا ہے

.... آزادی سے قبل انجمن نے جو ترجمے شائع کیے ان کی فہرست درج ذیل ہے :۔

۱۔ تاریخِ تمدّن — سرہنری طامس
محمد احمد علی کاکوروی (مترجم)
۲۔ تاریخِ ملل قدیم — سینولس فرانسیسی
محمود اعظم فہمی (مترجم)
۳۔ فاؤسٹ — گوئٹے
ڈاکٹر عابد حسین (مترجم)
۴۔ تاریخِ ادبیاتِ ایران — براؤن
سیّد سجّاد حسین (مترجم)
۵۔ خطبات گارسن دتاسی — گارسن دتاسی
انجمن ترقی اردو (مترجم)
۶۔ ہماری نفسیات — ای ۔ اے ۔ مینڈر
شیدا محمد (مترجم)
۷۔ تاریخ ادبیات ایران در عہد جدید — براؤن
سیّد وہاج الدین (مترجم)
۸۔ تاریخ ادبیات ایران در عہد مغولان — براؤن
سیّد وہاج الدّین (مترجم)
۹۔ معمار اعظم — ابسن
محمد داؤد رہبر (مترجم)
۱۰۔ گورکی کی آپ بیتی — گورکی
(اوّل ، دوم و سوم) ڈاکٹر اخترحسین رائے پوری
۱۱۔ تنقید عقل محض — کانٹ
ڈاکٹر عابد حسین (مترجم)
۱۲۔ بقول زرتشت — نٹشے
ابوالحسن منصور احمد (مترجم)
۱۳۔ علم الاقوام (جلد اوّل ودوم) — بیرن رالف فیلس
ڈاکٹر عابد حسین (مترجم)
۱۴۔ ایران بہ عہد ساسانیان — آرتھر کرسٹن سین
ڈاکٹر محمد اقبال (مترجم)

۱۵۔ ہماری غذا — رابرٹ میکرلیسن
مبارز الدّین احمد رفعت (مترجم)

۱۶۔ نظریہ تعلیم — جارج کرشٹین اسٹائبز
عبد الحمید (مترجم)

۱۷۔ فن شاعری ۔ بوطیقا — ارسطو
عزیز احمد (مترجم)

۱۸۔ پیاری زمین — پرل بک
ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری (مترجم)

۱۹۔ مشاہیریونان و روما — پلوٹارک
(اوّل،دوم،سوم) سیّد ہاشمی فرید آبادی (مترجم)

۲۰۔ مکالمات افلاطون — افلاطون
ڈاکٹر عابد حسین (مترجم)

۲۱۔ تہذیب اسلامی — بارتھولڈ
سیّد وزارت علی (مترجم)

۲۲۔ طربیہ خداوندی — دانتے
عزیز احمد (مترجم)

۲۳۔ آدمی اور مشین — اسٹیورٹ چیز
محمد عاقل (مترجم)

۲۴۔ مختصر تاریخ تمدّن — جان ہائی لینڈ
مبارز الدّین احمد رفعت (مترجم)

پاکستان آنے کے بعد انجمن جن حالات سے گزری وہ بابائے اردو کے کتابچے "انجمن کا المیہ" میں درج ہیں انھیں یہاں دہرانا غیرضروری ہے ۔ اتنا خلاصہ کیا جاسکتا ہے کہ اردو کالج (فنون) اور اردو کالج (سائنس) قائم ہوئے، جرائد جاری کیے گئے، قاموس اللغات ، امّہات الکتب ،دکنّیات پر توجہ کا اعادہ ہوا ۔ کتب خانہ خاص جمایا گیا ، قاموس الکتب کے منصوبے پر عمل شروع ہوا ۔ کئی منصوبے تھے مگر انجمن کی منتظمۂ وقت

میں کچھ ایسے عناصر در آئے تھے اور حکومت میں کچھ ایسی مخالف اردو فضا پیدا ہوگئی تھی کہ مولوی صاحب اپنے مطلوبہ معیار اور رفتار کے ساتھ کام آگے نہ بڑھا سکے –

پھر ان ہی کی صدارت میں انجمن واپس ملی (۱۹۵۹ء) – تنظیم نو شروع ہوئی – اسی دوران میں ان کا انتقال ہوگیا (۱۹۶۱ء) – ان کے بعد سے راقم الحروف بہ حیثیت معتمد اعزازی تین صدور دیکھ چکا ہے – جناب اختر حسین مرحوم (۱۹۶۲ء تا ۱۹۸۳ء)، قدرت اللّٰہ شہاب مرحوم (۱۹۸۳ء تا ۱۹۸۶ء) اور اب خدا سلامت رکھے جناب نورالحسن جعفری صاحب کو –

ان چھبّیس برس میں انجمن بڑی مشکلات سے گزری، بڑی محدودات میں مبتلا رہی مگر بعض بڑے بڑے کام بھی کرگئی – تعلیمی (تدریسی) سطح پر بھی اورعلمی سطح پر بھی – اقامتی اردو یونیورسٹی کو منزل بناکر چوبیس ایکڑ کے ایک قطعہ زمین میں اردو سائنس کالج کی تعمیر (وہ ۱۹۷۲ء میں تعلیم کے ساتھ قومیا لیا گیا) – قاموس الکتب کی مزید چار جلدوں کی تدوین و اشاعت، بعض نہایت اہم دکنی اور پاکستانی ماخذات کی اشاعت، انگلش اردو ڈکشنری کے تین نئے ایڈیشن، اردو–انگریزی ڈکشنری کی تکمیل اور دو ایڈیشن، پاکستانی (علاقائی) زبانوں کے تراجم ..... یہ ایک پوری کہانی ہے – شاید کبھی مرتّب ہو – اسی زمانے میں مندرجہ ذیل امّہات الکتب کے ترجمے بھی شائع کیے گئے:–

تاریخ ملّت عربی (اوّل) — فلپ ہٹّی
سیّد ہاشمی فریدآبادی (مترجم)
مختصر تاریخ تمدّن — جان ہائی لینڈ
مبارزالدّین احمد رفعت (مترجم)

مہ و انجم — مارٹن ڈیوس
ثناءالحق صدیقی (مترجم)
داس کیپٹال (اوّل ــ دوم) — کارل مارکس
سیّد محمد تقی (مترجم)
فن شاعری، بوطیقاــ ۶۱ءــ۷۲ءــ۸۷ء — ارسطو
عزیز احمد (مترجم)
فاؤسٹ (منظوم ترجمہ) — گوئٹے
عبد القیّوم خاں باقی (مترجم)
مقالات گارسن دتاسی (اوّل ــ ۱۹۶۳ء) — دتاسی
یوسف حسین خاں ــ عزیز احمد (مترجم)
شمعون مبارز — جان ملٹن
مجنون گورکھپوری (مترجم)
رومیو جولیٹ — شیکسپیئر
عزیز احمد (مترجم)
مقالات گارسن دتاسی (دوم) — دتاسی
ڈاکٹر حمید اللّہ (مترجم)
خطبات گارسن دتاسی (اوّل) — دتاسی
ڈاکٹر حمید اللّہ (مترجم)
انطونی کلوپطرہ — شیکسپیئر
شان الحق حقّی (مترجم)
گورکی کی آپ بیتی (اوّل) — گورکی
ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری (مترجم)
مشاہیر یونان و روما (اوّلــ دوم) — پلوٹارک
سیّد ہاشمی فرید آبادی (مترجم)
مشاہیر یونان و روما (تین مزید جلدیں)
ڈاکٹر خان رشید مرحوم (مترجم)

پچھلے دو تین برس سے انجمن کے مالی حالات بہتر ہونے شروع ہوئے تو سوچا کہ چند ایسی کتابوں کے ترجمے بھی شائع کیے جائیں جو پاکستانی ماحول اور مسائل

پر علمی لحاظ سے معروف ، مستند اور مفید تسلیم کی جاتی ہوں، اب اس سلسلے کی پہلی کتاب "پاکستانی سوسائٹی " از ڈاکٹر اکبر، ایس ، احمد کا ترجمہ بعنوان "پاکستانی معاشرہ" پیش کیا جارہا ہے۔

کئی ملکوں میں اپنے معاشرے کے مختلف تجزیے چھپتے رہتے ہیں راقم اس وقت ایک کا حوالہ دیناچاہے گا ۔ برطانیہ میں ہرچند برس کے وقفے سے ایک کتاب آتی ہے ۔

Anatomy of Great Britain

یہ ایک غیرجانب دارانہ عمرانی دستاویز ہوتی ہے جس میں برطانوی طبقۂ مقتدرکی تمام تہوں، سطحوں ، طبقوں اور معاشی تقسیم کا خاصا گہرا تجزیہ ہوتا ہے راقم ۱۹۸۲ء میں دہلی گیا تو انگریزی کتابوں کی ایک دکان سے گزرا ، وہاں بھی اسی موضوع پر کوئی پچاس جلدوں پر مشتمل ایک ایسا ہی سلسلۂ کتب ملا تھا۔ اس وقت جیب میں اتنے دام نہ تھے کہ خرید لاتا ۔ سچ یہ ہے کہ ابھی ہم اپنے ہی معاشرے کے قرار واقعی تجزیاتی مطالعہ سے محروم ہیں ۔ ہندوستانی معاشرے کی بھول بھلیوں میں گھومنے کا دماغ کہاں سے لائیں۔

پاکستانی معاشرہ کیا ہے، ہر شخص لمحہ بھرمیں ایک فقرے پر مشتمل اپنی حتمی رائے دے سکتا ہےاور اسے اس کا حق ہے لیکن ساتھ ساتھ پاکستانی معاشرے کا حق بھی ہے کہ ہر پاکستانی شہری سے۰۰ کم از کم ایسے ہر شہری سے جسے اللّٰہ نے گھومنے پھرنے،دیکھنے پڑھنے اور سوچنے کی آسائش مہیّا کردی ہے۰۰۰۰ اپنے آپ کو سمجھنے کا مطالبہ کرے ۔

سب سے پہلے راقم اقرار کرتا ہے کہ پاکستانی معاشرے کے بارے میں اتنی مشاہداتی معلومات بھی نہیں رکھتا جو اس کے لیے ضروری ہیں ۔ فیثاغورث سے

ژاں پال سارتر اور برٹرنڈرسل تک نہ جانےکتنا مغرب اور مہاتما بدھ، لاوزے، کنفیوشس، اسرائیلی ادب اور ابتدائے اسلام سے لے کر اب تک نہ جانے کتنا لٹریچر پڑھنے کی کوشش کی ہے مگر بقول صدر ایوب مرحوم، "کتاب پاکستان" بہت کم پڑھ پایا ہے ۔ سچ کہ ایک ملازمت پیشہ آدمی اپنے خرچ پر پورے پاکستان میں اچھی طرح گھوم پھر کر سب کچھ نہیں دیکھ سکتا لیکن کچھ نہ کچھ تو دیکھ ہی سکتا ہے ۔ ہم میں سے چند لوگوں نے کچھ نہ کچھ ضرور دیکھا ہے مگر اتنا نہیں جتنا دیکھ سکتے تھے ۔ سو ایسے لٹریچر کی سخت کمی ہے جو محض سیّاحانہ یا صحافیانہ رپورتاژ اور رپورٹنگ پر ہی مشتمل نہ ہو بلکہ جس میں مختلف علاقوں کے معاشرے کا علمی یعنی انسانیاتی Anthropological عمرانی Social اور تاریخی مشاہدہ مطالعہ جمع کیا گیا ہو ۔ کچھ پرانے کچھ نئے معیشتی اعدادوشمار بڑی حد تک دستیاب ہوجاتے ہوں ۔ تاریخ پر بھی کچھ اوپری سا مواد موجود ہو (گو مشکل سے ملتا ہے) مگر جسے انگریزی میں عالمانہ مطالعہ و تحقیق Scholarly Work کہتے ہیں وہ ہمارے ہاں بعض جامعات یا مخصوص اداروں میں تصنیف و مدوّن ہوگا بھی تو تاحال کتابی صورت میں بہت کم نظر آتا ہے ۔

جب راقم کا یہ حال ہے تو آگے حد ادب ہے۔ اتنا کہنے میں کوئی باک نہیں کہ ہم مجموعی طور پر "پاکستانی سوسائٹی" کی اوپری سطحوں سے تو کسی قدر واقف ہوسکے ہیں مگر اس کی تہوں، جزئیات اور تاریخیات یعنی اپنی قومی کیمسٹری پر مستند معلومات سے محروم چلے آتے ہیں ۔ ہمارے نادرست اندازوں، نادرست فیصلوں اور متضاد اقدامات کی ایک بڑی وجہ یہ محرومی بھی ہے ۔

آسان تر زبان میں ایک مثال لیجیے ۔ ہمیں بعض کیمیائی اجزا کے خواص معلوم نہیں ۔ ہم سنی سنائی باتوں یا اپنی غیرضروری خوداعتمادی کی وجہ سے ایک دراصل تیزابی لیکن تیزاب نظر نہ آنے والا کیمیائی عنصر کو کوئی خوشبو سمجھ کر اپنے کپڑوں یا چہرے پر لگالیتے ہیں ۔ اس کا ردّعمل اس کے درجۂ اثر کے مطابق تیز یا آہستہ آہستہ نقصان دہ ہی ثابت ہوگا ۔ ایک اور سامنے کی مثال ۔ ایک بچّہ ایک عمر تک آگ کے خواص نہیں جانتا ۔ تارِ برقی کی خاصیت نہیں سمجھتا وہ اسے ہاتھ لگاتا ہے اور سخت تکلیف اٹھاتا ہے ۔ ... افسوس کہ "ہم" ایسے مطلوبہ مشاہدوں اور مطالعوں کی کمی یا ضرورت محسوس نہیں کرتے ۔

اس عالم میں اس کتاب کا ترجمہ اور بھی ضروری ہوگیا تھا جس میں پاکستانی معاشرے کے چند شعبوں پر گہرے مشاہدے اور تحقیق سے کام لیا گیا ہے ۔

اس کتاب کے ناشر آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ، (کراچی، دہلی، آکسفرڈ ، نیویارک)ہیں ۔ صفحات بشمول اشاریہ چارسوانیس ، مجلّد قیمت ۱۲۰ روپے ۔ اس کا پورا نام یہ ہے :

Pakistan Society, Islam
Ethnicity
and
Leadership
in
South Asia

ڈاکٹر احمد ایک فاضل، اہل نظر ، محنتی، فرزندِ پاکستان ہیں ۔ پاکستان اور کیمبرج میں اعلیٰ تعلیمی مدارج طے کرنے کے بعد وہ جامعۂ لندن کے ادارہ مطالعات ایشیا و افریقہ سے منسلک ہوئے جہاں انھوں نے انسانیات Anthropology (فارسی ترجمۂ

انسان شناسی) میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ۔ ان کی کئی تصانیف ہیں(اتفاق اور ہماری کم قسمتی کہ سب کی سب انگریزی میں ہیں کوئی ترجمہ بھی نہیں غالباً اس لیے کہ یہاں پاکستانی زبانوں میں ایسی کتابوں کی" مارکیٹ" نہیں ہے) اسی کے پیش نظر کتاب "پاکستانی سوسائٹی" کے پشتی ورق پر ان کے متعلق (پچھلی تصنیفات کے حوالے سے)بعض معروف مغربی مبصّروں کی جو آرا چھپی ہیں انھیں پڑھ کر بڑی خوشی ہوتی ہے ۔ اہم ترین مڈل ایسٹ جرنل، واشنگٹن ڈی۔ سی کے مدیر جناب ڈی ۔ ہارٹ کا ایک فقرہ لگتا ہے جس کا (سادہ)ترجمہ یہ ہے :

"ممکن ہے کہ احمد ابن خلدون کے بعد سب سے پہلے مسلمان عمرانی ماہر انسانیات نہ ہوں مگر وہ یقیناً سب سے زیادہ زرخیزوں، باآوروں، سیرحاصلوں Productive میں سے ایک ہیں"

اور تو اور ہمارے ہمسائے کے مشہور روزنامے "ہندوستان ٹائمز" کے تبصرہ نویس نے ان کے لیے Brilliant (تابدار، طباع، ممتاز) کا لفظ استعمال کیا ہے ۔

کہا جاسکتا ہے کہ زیرنظر کتاب کے مندرجات اس کے اتنے بڑے عنوان "پاکستانی سوسائٹی" کے تمام تقاضوں کا احاطہ نہیں کرتے کیوں کہ پاکستانی معاشرہ بڑی پرانی اور نئی تاریخ رکھنے اور بنانے والوں، مختلف اللسان، مختلف الطبائع، مختلف معاشی سطحوں پر مشتمل طبقاتی کشمکش میں مبتلا، ایک قومیّت کا تشخص اختیار کرنے والی ایک بہت بڑی آبادی ہے جس کے گہرے اور سیرحاصل مطالعے کے لیے کئی کئی سو صفحے کی کئی جلدیں ضروری ہیں لیکن یہ محض ایک ایسا احساس ہے جو دوسروں کے کام سے کاملیّت Perfection کی توقع

کا دوسرا نام بھی ہوسکتا ہے ۔ سچ یہ ہے کہ انگریزی کے یہ دو سو چونسٹھ صفحے، کئی اہم عناصر مثلاً طبقاتی جدّوجہد اور لسانی دوریوں اور قربتوں کے تجزیے نہ ہونے کے باوجود "انسانیات" اورعمرانیات کے نقطۂ نظر سے اپنی ہر سطر کے لفظ لفظ میں محنت، دقّتِ نظر اور صحیح معنی میں اسکالرشپ کی کڑی شرائط پرپورے اترتے ہیں ۔ مصنّف پر اللہ کی چھ خاص عنایتیں ظاہر ہیں :
(۱) بہت اچھی ابتدائی تعلیم کی سہولت (۲) اعلیٰ تعلیم کے مواقع (۳) تیز نظری (۴) بعض تعیناتیوں کی وجہ سے کئی علاقوں کا ذاتی یعنی مشاہداتی اورتجزیاتی مطالعہ (۵) ترتیب انتخاب وتجزیہ کی اہلیت اور (۶) قوّتِ اظہار ۔

کتاب تین ابواب اور پندرہ ذیلی موضوعات پر مشتمل ہے ۔ دراصل یہ ساختہ مطالعات STRUCTURED STUDY کے مقالات ہیں اور مشرق و مغرب کے جرائد اور کتابوں میں چھپ چکے ہیں (جن کا حوالہ مقدمے میں بالتفصیل دے دیا گیا ہے) ان میں مختلف نمونوں (واقعات، رجحانات، صورت حال) کے تجزیاتی مطالعے Case Studies شامل ہیں اور مصنّف کے حیرت انگیز مشاہدات پر مبنی بعض استنباط بھی ۔ فہرست کے ابواب اور ذیلی عنوانات سے اگر انھیں پورے غور سے دیکھ ہی لیا جائے تو کتاب کی اہمیت کا کسی قدر اندازہ ہوجائے گا ۔

سچ کہ ڈاکٹر احمد اتنی تحقیق و بیان کے باوجود اپنے "فیصلے" دینے سے گریز بھی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں ۔ اس سے اتّفاق یا اختلاف کی گنجائش بھی ہے مگر! سینتیس سطر فی صفحہ اوسط کی اصل کتاب جس میں : چارسوانیس صفحے ہوں، کافی اعدادوشمار، بہت سے واقعات، بہت سی تفصیلات، نہایت فاضلانہ تجزیاتی مطالعے اور تجزیاتی خلاصے، نقشے، چارٹ، اشاریوں مین کتابوں،

شخصیات اور ملفوظات کے حوالے، سادہ ترین الفاظ میں ایک بڑا کارنامہ۔ اس سب کا خلاصہ مفاہیم بھی نہیں کیا جاسکتا ۔ یہاں آخری صفحے پر مصنّف نے ایک بڑا بلیغ جملہ تخلیق کردیا ہے وہ غالباً ان کی تحقیقی غیرجانب داری کے باوجود ایک بڑا خوب صورت پیرایۂ اظہار بھی ہے اور راقم جیسے کم علم مگر خوش تمنّا کروڑوں پاکستانیوں کو ایک مسلسل فکر و جستجو کی دعوت بھی ۔ یاد رہے کہ آخری باب کا عنوان ہے "کیا پاکستان جاپان بن سکتا ہے" اور مصنّف اس کتاب کا یہ مقالہ اس جملے پر ختم کرتے ہیں :

> "چناں چہ ہم اپنے سوال کو دوسرے الفاظ میں مرتّب کریں گے ۔ سوال تھا کہ کیا پاکستان جاپان بن سکتا ہے ۔ ہمارا بدلا ہوا جائز سوال یہ ہوگا کیا پاکستان، پاکستان بن سکتا ہے "

ڈاکٹر صاحب کی احتیاط اپنی جگہ، راقم کا عقیدہ ہے کہ اس سوال کا امکانی جواب اثبات میں ہے ۔ یعنی یہ ممکن ہے، یعنی "ہم" اسے ممکن بناسکتے ہیں۔ اس ضمن میں اگر مگر کی بہت گنجائش سہی، امکان یقیناً واضح ہے ۔

ڈاکٹر اکبر ۔ ایس ۔ احمد کو ان کے دوسرے کارناموں پر بین الاقوامی تحسین و آفرین تو ماشا اللّٰہ بہت مل چکی ہے اور ملتی رہے گی، ہم سمجھتے ہیں اب وقت آگیا ہے کہ قوم کے خواندہ افراد بھی ان سے استفادہ کریں ۔ یوں تو انھیں ۱۹۸۲ء میں ایک سرکاری اعزاز تمغۂ پاکستان مل چکا ہے لیکن ان کی محنت ہمارے لیے اس وقت پھل لائے گی جب ہم اس کی معلومات، مشاہدات اور تجزیوں سے اپنے فکری اور نتیجتاً عملی رویّوں کو

نہایت قیمتی خام مواد سمجھ کر استعمال کریں —

ڈاکٹر احمد کی دو اور کتابیں ہیں جنھیں انگریزی داں طبقوں میں سنجیدہ اختلافات کے باوجود بڑی اہمیت دی جارہی ہے (اور ایسی تصنیفات سے مکمل اتفاق ایک علمی روایت بھی نہیں ہوسکتی) یہ ہیں:

Religion and Politics
in Muslim Society
Order and Conflict in Pakistan
ناشر
Cambridge University Press
Cambridge(1983)

اور تازہ ترین

Discovering
Islam
Making Sense of Muslim
History and Society

ناشر
Routlegde and Kegan Paul
London(1988)

ممکن ہے کہ آئندہ انجمن ان کتابوں کے ترجمہ و اشاعت کو بھی اپنے منصوبوں میں شامل کرلے —

بہرحال، پاکستانی عمرانیات اور انسانیات کے باب میں زیرنظر ترجمہ جسے جناب طارق محمود نے بڑی کاوش کے ساتھ کیا ہے اردو زبان کے ذخیرے میں ایک بہت بڑا اضافہ ہے جسے انجمن ترقی اردو پاکستان فاضل مصنّف اور مترجم صاحبان کے شکریے کے ساتھ اردو قارئین کی خدمت میں پیش کررہی ہے —

یقین ہے کہ اس موضوع سے دل چسپی رکھنے والے پاکستانی اور غیر پاکستانی اس اشاعت کی واقعی قدر افزائی کریں گے —

مارچ ۱۹۸۸ء

پیش لفظ

اپنی اس سے پہلے کی تصنیف " پیسیز آف گرین ، دی سوشیالوجی آف چینج اِن پاکستان" سبز پارے پاکستان میں تغیّر کی عمرانیات " کے پیش لفظ میں، میں نے پاکستانی معاشرے میں حرکی تبدیلی کے مسلسل عمل کا ذکر کیا تھا ۔ وہ کتاب ۱۹۷۲ء تک کی مدّت سے متعلق تھی ۔ ایک دہائی بعد ۸۰ کے عشرے میں بھی پاکستانی معاشرہ تغیّر اور تبدّل کے عمل سے دوچار ہے ۔ اس کے بعض اہم عوامل بآسانی شناخت ہو جاتے ہیں ۔ پاکستان میں نفاذِ اسلام کا عمل، اسلامی رویا کی تعریف اور نفاذ کے سلسلے میں خلش اور کش مکش ، غیر ممالک، خاص طور پر عرب ملکوں میں تارکِ وطن مزدور ، اِن مزدوروں کی اپنے دیہاتوں کو واپسی اور اس کے نتیجے میں ان کے اور ان کے معاشرے کے لیے پیدا ہونے والے سماجی نفسیاتی مسائل ، افغانستان کی بدلی ہوئی صورت حال اور اس کا علی الخصوص افغان مہاجرین کے ذریعے پاکستان پر اثر ۔ان مسائل کا عکس اس کتاب میں نظر آتا ہے ۔

لیکن حیران کن اور اکثر و بیشتر تیز رفتار تبدیلیوں کے پس پشت زیادہ توانا نسبتاً زیادہ دائمی خدوخال نمایاں ہیں ۔ ان میں سے اسلام ، نسلیت اور قیادت پر زیرنظر کتاب میں بحث کی گئی ہے۔

اگرچہ اس کتاب کی نسلیاتی معطیّات میدانی مطالعوں پر مبنی ہیں، تاہم دو ابواب اوّل و آخر ،

تفتیشی نوعیت کے ہیں ۔ پہلے باب میں ایک سماجی تاریخی ڈھانچہ تعمیر کرنے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ جنوبی ایشیا کی تاریخ کے بعض اہم تصوّرات کی بنیاد پر پاکستانی معاشرے کا مطالعہ کیا جاسکے ۔ آخری باب میں سماجی اور اقتصادی ترقی کے معاملات سے جاپانی ماڈل کی روشنی میں بحث کی گئی ہے جو ایشیا کے لیے بڑی دل کشی رکھتا ہے ۔ دونوں ابواب میں تصوّرات کی تفتیش کی گئی ہے اور یہ قیاسی اور نظری ہیں۔

زیرنظر کتاب تین حصّوں میں منقسم ہے۔ پہلے دو حصّوں کے مقالات اسلام، نسلیت اور معاشرے میں قیادت سے متعلق ہیں اور تیسرے حصّے میں معاصر دل چسپی کے دیگر عمومی مباحث ہیں ۔

پاکستانی معاشرہ پیچیدہ بھی ہے اور متنوّع بھی اور اس کتاب سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے ۔ اس کتاب میں غیر متوقع سانحات، مثلاً ہاکس بے پر مذہبی رسوماتی اموات، اور متوقع واقعات، مثلاً صوبہ سرحد میں (بحرانی ادوار میں) ملّاؤں کا ظہور، سندھ میں تصوّف، بلوچستان میں سردار اور پنجاب میں (ہر دوار میں) دہقان کسان، دونوں پر بحث کی گئی ہے ۔ ترک اور شمول سے متعلق یقیناً تنقید ہوگی، لیکن کوئی بھی مجموعۂ مضامین اس تنقید سے مبرّا نہیں ہوسکتا۔

یہ مقالات اصلاً مندرجہ ذیل کتابوں، جریدوں اور اخبارات میں چھپ چکے ہیں ۔ شکریے کے ساتھ ان سب کے حوالوں کا اعتراف کیا جاتا ہے ۔

"اسلام، ایتھینی سٹی اینڈ لیڈرشپ اِن ساؤتھ ایشیا" ان یوروسرتھ: اسلام اینڈ سوسائٹی، پیرس، ۱۹۸۶ء ؛ "دی اِسلامائزیشن آف دی کالاش کافرز"، اِن دی ہیرلنڈ، کراچی، ۱۹۸۵ء اور "دی السٹریٹڈ ویکلی آف انڈیا"، ۱۹۸۶ء، "مور اینڈ تور: بینری اینڈ اویوزنگ موڈیلز

آف پختون فیمیل ہڈ" اِن دی انڈیس ڈے:سم کیس میٹیریل
آن ایشین رُورل وُومین، پرگامن پریس ، آکسفورڈ ، ۱۹۸۱ء
"ویتھ ان اسلام" :دی ہاکس بیے کیس" ، ان مین:دی رائل
اینتھروپولوجیکل انسٹی ٹیوٹ جرنل، لندن، ۱۹۸۶ء ـ
"آرڈر اینڈ کنفلیکٹ اِن مسلم سوسائٹی: اے کیس اِسٹڈی
فروم وزیرستان " اِن دی مڈل ایسٹ جرنل، واشنگٹن
۱۹۸۲ء "ہزاروال:فورمیشن اینڈ اسٹرکچر آف ڈسٹرکٹ
ایتھینی سٹی " ان دی پروسپیکٹس فار پلورل سوسائیٹیز،
یو، این، اے ۱۹۸۲ء ـ "این آسپیکٹس آف دی کولونیل
اِنکاؤنٹر اِن دی این ڈبلیو ایف پی" ان ایشین آفیئرز ،
لندن، ۱۹۷۹ء "پختون ٹرائبس اِن دی گریٹ گیم" اِن ایشین
آفیئرز، لندن ۱۹۸۰ء ، "دی ایرین ایتھک اینڈ دی
اِسپرٹ آف کیپیٹل اِزم اِن پاکستان" اِن دی گارجین،
لندن ۸ اگست ۱۹۸۲ء " دی افغان ریفیوجی" اِن دی
ساؤتھ سنڈیکیشن سروس ،لندن ۱۹۸۵ء" این افغان ریفیوجی
گروز اپ" اِن رائل اینتھروپولوجیکل انسٹی ٹیوٹ
نیوز" (او ـ اے آئی ـ این)لندن ۱۹۸۲ء اور "ہاؤ ٹو
ایڈ افغان ریفیوجی" ان آر اے آئی این ، ۱۹۸۰ء ،
بلوچستان،لینڈ اینڈ پیٹل، "اِن دی ساؤتھ سنڈیکیشن
سروس ، لندن ۱۹۸۵ء ـ " گلگت:ہائی ان دی کرا کرم "
ان ڈان، کراچی ۲ نومبر ۱۹۸۳ء " دی آن مادم وائر
منیجمنٹ پروجیکٹ ، آنر، پاور اینڈ ایگنیٹک
رائیولری ان رورل پاکستان،سیمینار ایٹ دی ہارورڈ
انسٹی ٹیوٹ آف انٹرنیشنل ڈیولپ منٹ " ان آئی اے ڈی "
پروجیکٹ امپیکٹ ایوولیوشن رپورٹ نمبر ۳۷، واشنگٹن
۱۹۸۲ء " نوماڈزم ایز آئیڈیولوجیکل ایکسپریشن :
دی کومل نو ماوُس ، ان نویاڈک پیپلز ،کینیڈا ۱۹۸۱ء ،
اینڈ "کین پاکستان بی جاپان؟سوشل فیکٹرز ان اکونومک
ڈیولپ منٹ" ان ایشین آفیئرز ،لندن، ۱۹۸۵ء ـ

زیارت بلوچستان اکبر ایس ـ احمد
۲۵ مئی، ۱۹۸۶ء

جنوبی ایشیا میں اسلام، نسل پرستی اور قیادت

پاکستان میں اسلام، نسل پرستی اور ریاست کو ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کے حوالے کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا ۔ زیرِنظر کتاب میں دو باہم مربوط نکات سے بحث کی گئی ہے، جو اس موضوع کی مبادیات سے براہِ راست تعلق بھی رکھتے ہیں اور ان کی توجیہہ بھی کرتے ہیں ۔ پہلا نکتہ یہ ہے کہ ہندوستان میں چوں کہ مسلمانوں کا مقابلہ ایک بڑے عالمی مذہب سے تھا جس کا پیرو آبادی کا بڑا حصّہ تھا ، لہذا مسلمانوں کے مذہبی اور ثقافتی تشخّص کو ایک مسلسل اور خطرناک مبارز طلبی کا سامنا رہا (افغانستان اور ایران میں مسلمانوں کو یہ معاملہ پیش نہیں آیا) دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا کے براہ راست نتیجے میں مسلمانوں نے تاریخی طور پر اس مبارزطلبی کے جواب میں سماجی، سیاسی برتاؤ کے دو واضح طورپر مختلف اور باہم متضاد نمونوں میں سے کسی ایک کو منتخب کیا : ایک نمونہ راسخ العقیدہ ، قانونی، رسمی تھا اور دوسرا آزاد خیال، بین اعتقادی اور غیر رسمی ۔ تیسرے نمونے نے، جو نسبتاً حالیہ ہے، برطانوی نوآبادیاتی دور اور انیسویں صدی کے وسط میں اس کے بھرپور اثرات کے تحت تشکیل پائی ۔ یہ تینوں نمونے مدافعانہ رویّے ظاہر کرتے ہیں اور سترھویں صدی میں صدیوں کی حکمرانی کے بعد مسلمانوں کی طاقت کے سست رو زوال نے ان کی صورت گری کی ۔ یہ تینوں نمونے

پاکستانی معاشرے میں جاری کشاکشوں اور ناحل شدہ معمّوں کے عکّاس ہیں ، جن میں سے ایک دریائے سندھ کے مغرب میں آباد قبائلی گروہوں سے عمومی انداز میں عبارت ہے، اور دوسرا دوسرے کنارے پر آباد زرعی کسانوں اور مزدوروں کے گروہوں سے،جن میں ہندوستان سے آنے والے تارکین وطن (مہاجرین) کی شہروں میں مرتکز آبادیاں شامل ہیں۔ تاہم یہ نمونے ایک دوسرے سے غیر مربوط اور غیر متعلق نہیں ہیں ۔ ان نمونوں کے درمیان اہتزاز جتنا خارجی سیاسی محرکات ، بطور خاص ادراکِ عداوت ، کی وجہ سے ہوتا ہے، اتنا ہی داخلی واقعات کی وجہ سے ۔ اگر ہم یہ تصوّراتی خاکہ پیش نظر رکھیں تو پاکستان میں اسلام کی موجودہ کیفیت اور سیاسی اور نسلی مسائل کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں ۔

چناں چہ زیرنظر باب میں ان مسائل کی تشریح مقصود ہے، جو ہمیں اقوام کی سطحی ساخت کے نیچے چھپے ہوئے حقائق سمجھنے میں مدد دیتے ہیں ، اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ معاصر سیاست کو ماضی سے مربوط کیا جائے یعنی "دو زمانی عمرانیات"[۱] سے کام لیا جائے جس میں "دبیز بیان"[۲] اور "تفسیرِ عمق"[۳] شامل ہوں ۔ زیرنظر باب نظری اور تفتیشی نوعیت کا ہے جس میں تحقیق کی ممکنہ آیندہ راہیں تجویز کی گئی ہیں ۔

افغانستان، ایران اور پاکستان

بعض اہم اعتبارات سے افغانستان، ایران اور پاکستان میں ایک علاقائی تشخّص مشترک ہے جس میں ایک مشترک مذہب اور ایک یکساں تاریخی پیش رفت اہم عناصرِ ترکیبی کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ یہ تینوں

درمیانہ رقبے کے ممالک ہیں جن میں بڑی دیہی اور قبائلی آبادیاں ہیں جو مرکزی اور بعض اوقات شاہی اقتدارِ اعلیٰ سے مفاہمت پیرا ہیں ۔ بعض تاریخی شخصیات تینوں ممالک میں مشترک ہیں ۔ ان کی ایک مثال افغان حکمران احمد شاہ ابدالی ہے [۴] فی زمانہ یہ تینوں اپنے سے بڑے ہمسایہ ممالک کی طرف سے خدشات میں مبتلا ہیں اور ان ممالک کا رویّہ تہدیدی سمجھتے ہیں ۔ تاہم پاکستان، اتنے ہی اہم اعتبارات سے ایران اور افغانستان سے مختلف ہے [۵]

یہ فرق ساخت کے لحاظ سے اساسی نوعیت کا ہے اور برطانویوں نے ہندوستان میں جس بھرپور اور مکمل طور پر نوآبادکاری کی وہی اس فرق کی وجہ ہے ۔ برطانوی سلطنت کے معذرت خواہ اس سلطنت کی نعمتوں میں ریلوں، سڑکوں اور نہروں کے جال کو شمار کرتے ہیں ۔ ان سے کہیں زیادہ اہم وہ ملک گیر تعلیمی نظام تھا جو انیسویں صدی کے اواخر تک اپنے پیر جما چکا تھا ۔ تقریباً ہر ضلع میں اسکولوں اور کالجوں سے، جہاں انگریزی ذریعۂ تعلیم تھی، فوجی اور غیر فوجی ملازمتوں کے لیے مقامی امیدواروں کا سیلاب امنڈ رہا تھا [۶] یہ سب میکالے کے ۱۸۳۵ء میں تحریر کردہ یادداشت برائے تعلیم کی پیداوار تھے جس سے "خون اور رنگ کے اعتبار سے ہندوستانی، مگر ذوق، آراء، اخلاق اور ذہن کے اعتبار سے انگریز طبقہ" پیدا ہونے کی امید تھی ۔ کرکٹ جو ایران اور افغانستان میں نہیں کھیلا جاتا، پاکستان میں ایک قومی کھیل ہے ۔

شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے لاہور کے چیفس، ایچیسن اور گورنمنٹ کالج یا پشاور کے ایڈورڈس کالج میں تعلیم پانا سماجی حیثیت کی علامت اور ملازمتوں کا پروانہ تھا ۔ روایتی مسلم دستور

کے برخلاف لڑکیوں کو بھی کونونٹ اور کالجوں میں بھیجا جانے لگا ۔ مری میں کونونٹ آف جیزس اینڈ میری کا، جس کو کیتھولک ننوں نے منظم کیا تھا، صد سالہ جشن چند برس پہلے ہوا تھا ۔ آج بھی یہی تعلیمی ادارے ملک کا آیندہ ممتاز طبقہ پیدا کررہے ہیں ۔

افغانستان اور ایران کے بارے میں ہمارے تقابلی بیان کے سلسلے میں اس کا کیا مطلب ہے؟ ۔ اپنے تعلیمی نظام کے نتیجے میں پاکستان کا حکمران طبقہ ایسی اقدار کا عکّاس تھا جو جزواً مغرب زدہ اور جزواً حرّیت پسند تھا ۔ یہی اقدار فوج اور غیر فوجی ملازمتوں کا خاصّہ بنیں اور انھی نے وہ "فولادی چوکھٹا" بنایا جس نے ریاست کو برقرار رکھا اور یہی اقدار فوجی کلبوں میں جاری و ساری ہوتی گئیں ۔ گویا پاکستان میں سیاست کی متشدّدانہ ہیئتوں اور اظہارات کو روکنے کے لیے ایک داخلی ساختی نظام پہلے سے موجود تھا [۸]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جنرل ضیاء الحق کے موجودہ اسلامی لائحۂ عمل کی کیا تشریح کی جائے؟ کیا ضیا مغرب زدہ مزاج سے تحریف کی علامت ہیں ؟ کیا وہ ایک تنہا تخیّل پرست ہیں جو معاشرے پر اپنی آراء ثبت کر رہے ہیں ؟ کیا مختلف نسلی علاقے ان کے قدم بقدم چل رہے ہیں ؟ یا کیا وہ اس تحریک کے نمایندہ ہیں جس کو مغربی مبصّرین اسلام کا "احیاء" یا "نشأۃ الثانیہ" کہتے ہیں؟ کیا ہمارے سامنے مغرب زدہ حرّیت پسند مزاج سے ایک مستقل برگشتگی رونما ہورہی ہے؟ اور آخر میں سوال یہ ہے کہ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام حرّیت پسند مزاج سے مطابقت نہیں رکھتا ؟ ۔ یہ سوالات پیچیدہ بھی ہیں اور اہم بھی اور

اگر ان کو تسلّی بخش طور پر حل کرنا ہے تو اس کے لیے دو زمانی تاریخی تناظر کی ضرورت پڑے گی۔ ہندوستان میں سترہویں صدی کے اواخر کے دور کا مطالعہ پاکستان کے موجودہ ذہنی، فکری اور سیاسی مسائل پر روشنی ڈالنے میں ممدومعاون ثابت ہوگا۔

سترھویں صدی کے اواخر میں ہندوستان میں سماجی پیش رفت

ہندوستان کے آخری بڑے مغل شہنشاہ اورنگ زیب کے سامنے سترہویں صدی کے نصف آخر میں جو مسئلہ تھا وہ نیا نہیں تھا[۹]۔ ہندوستان کے تمام مسلم حکمرانوں نے کسی نہ کسی حد تک اسی مسئلہ کا سامنا کیا تھا۔ سیدھی سادی زبان میں مسئلہ یہ تھا کہ کیا اورنگ زیب ایک کثیر نسلی، کثیر مذہبی ریاست کا غیر جانب دار شہنشاہ تھا، یا ہندوستان میں امّتِ مسلمہ کا مسلمان قائد جو صرف غیر مسلموں کے ساتھ پست درجہ مفتوح رعایا کی حیثیت سے سلوک کرتا تھا؟ لیکن اپنے پیش رو فرماں رواؤں کے برخلاف، اس صدی کے واقعات نے اورنگ زیب کو اس معمّہ کے گرد معاملات سے الجھنے پر مجبور کردیا۔ یہ سوال بنیادی دینیاتی معاملات سے متعلق ہے۔

کیا مسلمانوں کے لیے دَورِ مغلیہ کا ہندوستان مثالی ریاست یا مدینۃ التّامہ تھی یا نامکمل ریاست یعنی مدینۃ النّاقصہ؟ اگر موخر الذّکر بات صحیح تھی تو کیا ہندوستان دارالحرب تھا جو دارالاسلام سے یکسر مختلف ہوتا ہے؟ مسلمانوں کے لیے صورت حال اس وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہوگئی کہ ہندوستان میں اسلام کا مدّمقابل ایک بہت منظّم اور پیچیدہ مذہب تھا جو آبادی کی اکثریت کا مذہب تھا۔ ہندوستان میں اسلام کو کئی جہات سے للکارا گیا اور یہی

مبارزطلبیاں سب سے زیادہ دل چسپی کی حامل ہیں ـ لیکن سترہویں صدی کن واقعات کی بدولت پچھلی صدیوں سے مختلف تھی ؟ اس صدی میں کئی عوامل یکجا ہوکر ہندوستانی مسلمانوں کے لیے شدید ترین ذہنی اور سماجی سیاسی بحران اعتماد پیدا کردیا ـ یہ ہندوستان میں مسلمانوں کی طاقت کے انحطاط کے آغاز اور ہندوستان کی تاریخ میں نوآبادیاتی عہد کے طلوع کا دور تھا ـ اہم واقعات کے مختصر خاکے درج ذیل ہیں ـ

(ا) <u>مغل ہندوستان کا سیاسی بحران اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ رہا تھا :ـ</u> سلطنت کا علاقہ جو کابل سے چٹگاؤں تک پھیلا ہوا تھا اتنا وسیع تھا کہ غیر ترقی یافتہ مواصلات کے اس دور میں یہ بجائے خود سلطنت کی شکست و ریخت کی پیش گوئی کررہا تھا ـ جب یہ سلطنت اپنی وسعت کی آخری حدود کو چھو رہی تھی تو یہ کمزورترین تھی ـ مغل شہزادوں نے، جو اورنگ زیب کی طویل حکم رانی کے خاتمہ کے منتظر تھے، اورنگ زیب کے خلاف بغاوت، اور آپس میں بھی جنگیں لڑیں اور سلطنت کمزور سے کمزورتر ہوتی چلی گئی ـ لیکن سلطنتیں صدیوں قائم رہتی ہیں اور مغلیہ سلطنت بھی کئی صدیوں تک باقی رہی، لہٰذا ہم اس بحران کے دیگر عوامل کی طرف توجہ کرتے ہیں ـ

(ب) <u>اہم ثقافتی مذہبی واقعات نے سلطنت پر اندرونی دباؤ ڈالا ـ</u> ہندوؤں کی زغیمانہ احیائی تحریکیں ہندوستان میں تیزی سے پھیلتی جارہی تھیں اور بسا اوقات مسلمانوں کے خلاف طرزعمل کا مظاہرہ کرتی تھیں ـ تلسی داس نے

راماین کا سنسکرت سے ہندی میں ترجمہ کرکے اکثریت کو اس تک رسائی دلا دی ۔ شمالی ہند میں بھگتی تحریک نے خاص طور پر اثر ڈالا ۔ اگرچہ بھگتی تحریک کا آغاز کبیر جیسے لوگوں سے ہوا تھا جو عالم گیر امن کا پرچار کرتے تھے اور اس میں اسلام کے بعض تصوّرات مثلاً وحدانیت اور مساوات بھی مستعار لیے گئے تھے، لیکن سترہویں صدی کے اواخر تک یہ مسلمانوں کی مخالف تحریک ہوگئی تھی ۔

(ج) غیر مسلم مذہبی تحریکیں مغلوں کے خلاف قوم پرستانہ نسلی مسلّح جدوجہد میں بدل گئیں ۔

نسلی تشخّص کی بیداری ایک نیا وقوعہ تھی ۔ درآں حالیکہ پہلے سیاسی تنازع میں خاندانی ، مذہبی یا ذات پات کے فرق اساسی حیثیت رکھتے تھے ، اب نسل پرستی ایک بڑے سبب کی حیثیت سے ابھررہی تھی۔[10] ایک سیاسی قوّت کی حیثیت سے آیندہ صدیوں میں نشوونما نسل پرستی کا مقدر ہوچکی تھی ۔ آج یہی نسل پرستی برّصغیر میں معاصر ریاست کی سالمیت کے لیے خطرہ بن چکی ہے۔[11]

نسلی مذہبی تحریکوں میں مرہٹوں اور سکھوں کی تحریکیں، مغلوں کو کمزور کرنے میں اپنے کردار کی وجہ سے، سب سے زیادہ اہم تھیں ۔ ان کے قائد علی الترتیب شیواجی اور گروگوبند سنگھ تھے ۔ موخر الذّکر کا پیش رو اورنگ زیب کے حکم سے مارا گیا تھا ۔ یہ دونوں قائدین مغلوں سے جنگ کرنے کا ذاتی طور پر عہد کرچکے تھے ۔ اورنگ زیب نے اپنے دورِ سلطنت کا نصف آخر جنوب میں مرہٹوں کو کچلنے کی بظاہر بے سود

کوشش میں گنوادیا۔ سکھ، جن کا مذہب اس وقت تک ہندومت اور اسلام کے درمیان ایک بین معتقداتی حیثیت کا حامل تھا، نظریاتی اور سیاسی موقف میں، ہندوؤں سے نزدیک تر ہوگئے۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اوائل میں سکھوں نے مسلمانوں کی بڑی آبادیوں پر، جو ہمیشہ بغاوت کرتی رہتی تھیں، بڑی سخت گیری سے حکومت کی[١٢]

(د) ہندوستان میں یوروپی اقوام کی آمد

یوروپ سے، جہاں صنعتی انقلاب برپا ہوا چاہتا تھا، نئے خیالات، نئے عسکری فنون اور نئی فنیات نے، جسے دنیا کا نقشہ بدل ڈالنا تھا، مغلوں کو عین اس وقت للکارا اور بیرونی خطرہ کا روپ دھارا جب وہ کمزور ترین تھے[١٣] سترہویں صدی کی آخری دہائیوں تک یہ واضح ہوچکا تھا کہ انگریز نوآبادیات کی دوڑ میں دوسری یوروپی اقوام پر بازی لیے جارہے تھے۔ وہ بمبئی اور مدراس میں، اور ١٦٩٠ء تک کلکتہ میں اہم کارخانے قائم کرچکے تھے اور جلد ہی منظم فوجی قلعوں کی حیثیت اختیار کرگئے۔ ان شہروں کو آگے چل کر برطانوی ہندوستانی سلطنت کی پریسیڈنسیاں، یعنی انتظامی اور عسکری وظائف کے مراکز بننا تھا۔

ان داخلی اور خارجی واقعات نے مل کر مسلمانوں میں بحران کا گہرا احساس پیدا کردیا[١٤] ان کی دنیا سکڑنے اور پارہ پارہ ہونے لگی تھی۔ انحطاط اور سیاسی زوال کا سست ردّعمل آیندہ چند صدیوں تک جاری رہا اور اس سے مسلمانوں کے ادب کو کھوئی ہوئی

شان و شوکت اور حسرت و یاس کے موضوعات (جیسے غالب حالی اور اقبال کے کلام میں ملتے ہیں) ملے۔ سترہویں صدی کے اواخر میں مسلمانوں کے سامنے دو راستے تھے۔ یا تو وہ اسلام کی حدود میں محصور ہوکر نئی رونما ہونے والی حقیقتوں کی طرف سے آنکھیں بند کرلیں، یا ان حدود میں لچک اور فصیلوں میں روزن پیدا ہونے دیں تاکہ غیرمسلم گروہوں سے امتزاج ہوسکے ۔ دونوں متبادلات بالکل واضح تھے۔ ایک طرف قانونی راسخ العقیدہ اور رسمی رویّہ تھا تو دوسری طرف دیگر عقائد سے انتخاب کو پسندکرنے والا بین معتقداتی اور غیر رسمی رویّہ تھا ۔ یہ کوئی حادثہ نہیں ہے کہ یہ دونوں بالکل جداگانہ اور باہم مخالف رویّے شہنشاہ شاہ جہان کے دو بیٹوں اورنگ زیب اور داراشکوہ کی شخصیتوں اور کرداروں میں ظاہر ہوئے ۔ اس سے قبل کہ مسلم تاریخ میں سلاطین دہلی کے بیٹوں میں اتنے ڈرامائی طور پر شدید اور متضاد رویّوں کی کوئی مثال نہیں ملتی [۱۵] ان دونوں میں سے کسی ایک کو آیندہ شاہ جہان کا جانشین بن کر ہندوستان پر حکومت کرنا اور آیندہ تاریخ کے دھارے کو موڑنا، بلکہ پاکستان میں رونما ہونے والے موجودہ واقعات پر بھی سایہ ڈالنا تھا ۔

الف اور ب اقسام

مستشرقین نے مسلمانوں اور ان کے معاشرے میں دو واضح، باہم متناقض اور فی نفسہ مخصوص متبادلات کی نشان دہی کی ہے: ایک مغرب زدہ جدیدیت پرست " اور دوسرا "روایتی بنیاد پرست" اور پاکستان کے بارے میں لکھنے والے علما مثلاً احمد[۱۷]، بائنڈر[۱۸]، بولیتھو[۱۹]، کیلارڈ[۲۰]، سعید[۲۱]، اسٹیفنس[۲۲]، ولکوکس[۲۳] اور ولیمس[۲۴] بھی، کسی حد تک دقیقہ رسی اور نقد و نظر

سے کام لینے بغیر، اسی راہ پر چل پڑے ہیں۔ مغربیوں کی نظر میں اوّل الذکرگروہ، جرّیت پسند، انسان دوست، ترقی پسند، گویا"بھلے آدمیوں"پر مشتمل ہے۔ موخر الذکر متشدّد، پس انحطاط پسند اور"بُرے انسان" ہیں۔ ان مغربی خطابات کا اطلاق، جو مغربی جمہوریتوں میں سیاسی تجزیے کے لیے مناسب ترین ہیں، جنوبی ایشیا میں گمراہ کن ہوسکتا ہے۔ ان خطابات میں مقامی مذہبی، ثقافتی اور نسلی عوامل کے پیچیدہ اور فعال بین عمل کی کوئی رعایت نہیں رکھی گئی ہے۔ خطابات میں اس قسم کی سہل پسندی جنوبی ایشیا کے اسلام کی پُرپیچ ہیئت پر تسلّی بخش روشنی نہیں ڈال سکتی بلکہ مختل کرنے میں مددگار ہوسکتی ہے۔

میری رائے میں ماہرین بشریات نے،شاید اس لیے مسلم معاشرے کا زیادہ تسلّی بخش تجزیہ کیا ہے کہ ان کو معاشرہ اور ثقافت کی طرف سے حسّاس رویّہ اختیار کرنے کی تربیت دی جاتی ہے۔ گیلنر نے،جس نے مراقش میں تحقیق کی ہے،مسلم سماجی گروہوں کو سمجھنے کے لیے ش یعنی شہری، مذہباً احتیاط پسند،تعلیم یافتہ معاشرہ اور د یعنی دیہی، غیررسمی،جاہلانہ معاشرہ[۲۵]، اور "سیل اور باز سیل" کے درمیان "پنڈولم کے اہتزاز کا نظریہ" تجویز کیا ہے۔ مراقش کے تحقیقی نتائج میں اسلامی دُنیا کے دوسرے سرے پر واقع انڈونیشیا کی معطیات کا اضافہ کرکے گیرٹس نے سانتری گروہوں (اسلامی، تجارت پیشہ) اور ابنگن اور پریجاجی گروہوں (حیوان پرست، زراعت پیشہ) کے درمیان تفریق کی ہے۔ اوّل الذکر گروہ موخر الذکر گروہوں کو بت پرست سمجھتا ہے[۲۷]۔

پنڈولم کے اہتزاز کا نظریہ جنوبی ایشیا کے

اسلام کو سمجھنے کے لیے تصوّراتی حدود متعیّن کرتا ہے۔ اس نظریے کو عملاً برتنے کے لیے ہم اورنگ زیب اور داراشکوہ کے خصائل کی فہرست بناسکتے ہیں ، تاکہ مسلم معاشرے میں مسلم قیادت کے وہ نمونے مل جائیں جن کے درمیان مسلم معاشرہ اہتزاز کرتا رہتا ہے۔ ہم ان کو بالترتیب الف اور ب کہہ سکتے ہیں۔ ایک تیسرا مسلّم نمونہ بھی ہے جو مغربی نو آبادیت کے براہ راست نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ اس کو ج کہا جاسکتا ہے۔ ایک اور نمونہ د جنوبی ایشیا کی حد تک بے محل ہے۔ د لادین، اور جدیدیت کے مغربی یوروپی یا حال میں مارکسی تصوّر کا کلیتاً پرستار ہے۔ د کی بہترین مثال کمال اتاترک ہے۔ جنوبی ایشیا کے مسلمانوں میں اس نمونے کے پیرو ، شاید مذکورہ بالا وجوہات کی بنا پر بہت کم ہیں۔

اورنگ زیب الف اور داراشکوہ ب کے اہم ممتاز خواص ، جن سے ان دونوں کی متضاد فطرت ظاہر ہوتی ہے مختصراً درج ذیل ہیں :

نقشہ ۱-۱ الف : اورنگ زیب اور داراشکوہ ب کے اہم ممتاز خواص

الف
+ راسخ العقیدہ ، شریعت کا پابند ، اسلام
+ امّت پر زور
+ فنون لطیفہ کی حوصلہ شکنی کرتا تھا (موسیقی ، رقص وغیرہ)
+ علماء کا حامی تھا
+ راسخ العقیدگی کی ظاہری علامات : ریشمی ملبوسات پسند نہیں، طلائی ظروف ، نوروز یعنی ایرانی سالِ نو کا تہوار شمسی سال

وغیرہ کو رّد کرتا ہے۔

+ فتاویٰ عالمگیری کا محرّک اور سرپرست، جو اسلامی فقہ کی مفصّل ترین تالیف ہے۔

+ پسندیدہ کتب: قرآن، تصنیفاتِ الغزالی[۱]

+ مسلم معاشرے کو راسخ العقیدگی کی طرف واپس لے جانا چاہتا تھا، گویا حدود متعیّن کرنے کا خواہش مند تھا

---

۱ ۔ الغزالی کی تحریروں کے مطالعے میں اورنگ زیب اکبر کی قائم کردہ روایت کا اتّباع کرتا تھا۔ اکبر پر، جو اس کا پَردادا تھا، راسخ العقیدہ مسلمان اسلام سے دور ہوتے جانے کا الزام لگاتے ہیں ۔ اکبر کو الغزالی کی تحریریں اتنی پسند تھیں کہ اس نے اپنے صوبے داروں کے نام ایک فرمان جاری کرکے ان کو خالی وقت میں الغزالی اور مولانا رومی کی تحریریں اور منظومات پڑھنے کا حکم دیا تھا ۔ ملاحظہ ہو :۔
رضوی، ایس ۔ اے ۔ اے، Shah Waliullah and His Times ، کینبیرا (اے سی ٹی، آسٹریلیا)، معرفت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۸۰ء، صفحات ۳۲، ۳۵ ۔

ب

+ بین المعتقداتی،دیگر عقائد سے منتخب معتقدات سے عبارت اسلام
+ عالمگیر انسان دوستی
+ فنونِ لطیفہ کی حوصلہ افزائی کرتا تھا
+ طبقۂ علماء کا مخالف ("جس جگہ ملاّ نہیں وہ جگہ جنّت ہے") [ا]
+ ہمیشہ صوفیوں، ہندو جوگیوں اور سنیاسیوں کی صحبت میں رہتا تھا؛ اس کی انگشتری پر "پربھو" کندہ تھا جو سنسکرت میں خدا کا نام ہے
+ اپنشدوں/بھگوت گیتا، کا فارسی میں مترجم اور مترجموں کا سرپرست
+ پسندیدہ کتب: تصوّف کے موضوعات سے متعلق
+ مسلم معاشرے کی حدود وسیع کرکے غیرمسلموں کو اس میں شامل کرنا چاہتا تھا: اس کے نزدیک حضرت میکائیل علیہ السلام وشنو تھے اور حضرت آدم علیہ السلام برہما، وغیرہ

ا۔ شمّل، اے۔ Mystical Dinensious of Islam چیپل ہل، یونیورسٹی آف نارتھ کیرولائنا پریس، ۱۹۷۵ء۔

الف اور ب کے خصائص کا مطالعہ ہمیں بھی اسی طرح فریب دے سکتا ہے جس طرح مستشرقین کو فریب دے چکا ہے۔ ہمارے دل میں بھی ب کو مرتد سمجھنے کی خواہش پیدا ہوسکتی ہے۔ الف کے ساتھ ایسا کوئی مسئلہ نہیں وہ تو ہے ہی مقدّس راسخ العقیدگی کا نمونہ۔ لیکن کیا ہم ب کو مرتد قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے؟

اگرچہ اورنگ زیب کے عائد کردہ جن الزامات کی بنیاد پر داراشکوہ قتل کیا گیا، ان کا محور ارتداد ہے، لیکن داراشکوہ نے کبھی بھی اسلام ترک نہیں کیا اس کی اسلام کی فہم حقیقت سے بہت بعید اور بسا اوقات غلط ہے، لیکن ایک ابتدائی دور میں اس کی راسخ العقیدگی پر کوئی الزام نہیں آتا۔ اپنے بین المعتقداتی رویئے کے باوجود، اورنگ زیب کی طرح اس کے لیے بھی، مثالی شخصیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی تھی۔ دراصل جب الف اور ب دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا حوالہ دیتے ہیں تو جنوبی ایشیائی اسلام کا معمّہ اور الجھ جاتا ہے۔ چناں چہ ہم اسلام کی دو یا تین انواع کی بات نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اسلام کے مختلف پہلوؤں کی بات کر رہے ہیں۔

ب کی زندگی میں مہم جوئی بعد میں داخل ہوئی۔ مگر اس وقت بھی وہ اسلام "کورڈ" نہیں کرتا، بلکہ اس کو وسعت دینا چاہتا ہے۔ سچ پوچھیے تو اسے قرآن میں اُپنیشد اور بھگوت گیتا نظر آتی ہے۔ اس کی زندگی کا المیہ مذہبی اعیان سے وفاداری میں کمی نہیں بلکہ ضرورت سے زیادہ وفاداری ہے۔

چناں چہ ہمارے سامنے دو نمونے ہیں، جو سترہویں صدی کے سماجی سیاسی بحران کے نتیجے میں پیدا ہوئے۔ الف راسخ العقیدہ، شریعت کا پابند اور رسمی ہے، اور ب غیر راسخ العقیدہ، صوفیانہ مشرب اور

غیر رسمی ہے ـ یہ دونوں مسلم معاشرے کے دو پہلوؤں کے پرتو ہیں ـ تاہم الف یا ب میں انتخاب کا مسئلہ نہیں بلکہ الف اور ب کے مختلف تناسبات کے متنوع امتزاجات کا معاملہ ہے ـ تاہم یہ کہانی مغلوں کے ساتھ ختم نہیں ہوتی ـ

اگر اورنگ زیب اور داراشکوہ سے پاکستان کے قائدین تک شجرہ بنایا جائے تو مسئلہ مزید واضح ہوجاتا ہے ـ ذوالفقارعلی مرحوم ،سابق وزیر اعظم پاکستان، آکسفورڈ اور برکلیے کی تعلیم کے باوجود، واضح اور تاریخی طورپر ب کے نظری موقف کے پرتو تھے[۲۹] دونوں دوسرے عقائد سے اکتساب کے قائل اور بین معتقداتی نقطۂ نظر کے حامل تھے ـ اگر داراشکوہ اسلام میں ہندومت کو شامل کرنا چاہتاتھا ، تو بھٹو نےاپنے دور کے غالب اور اسلام کے مدّ مقابل نظریہ اشتراکیت کو اسی طرح شریک اسلام کرنا چاہا اور "اسلامی اشتراکیت" کا تصوّر وضع کیا ـ

ان دونوں کے کردار میں صوفیانہ عناصر کی موجودگی بطور خاص قابل توجہ ہے ـ میں بھٹو کوصوفی قرار دینے والی دلیل پر ضرورت سے زیادہ زور دینا نہیں چاہتا ، لیکن صوفیوں سے اور بطور خاص شہباز قلندرؒ سے، جو فقراء کے پیر اور بقول خود الحلاّج کے روحانی جانشین یا خلیفہ تھے،ان کا شغف مشہور ہے ـ شہباز قلندرؒ سے ان کی عقیدت کی بناپر دھمال ایک غیررسمی قومی نغمہ بن گئی تھی ـ عوامی مجمعوں میں لوگ بھٹو کو دیکھتے ہی تالیاں بجا بجا کر اور بعض اوقات ناچ کر دھمال گاتے تھے[۳۰] وہ خود کبھی کبھی عظیم سندھی صوفی شاہ عبداللطیفؒ کی ابیات پڑھتے تھے ـ عوام کی نظروں میں ، سندھ کے صوفی بزرگوں سے، جن کی شاعری عوامی ہے ان کے

عقیدت اور وابستگی دراصل معاشرہ اور خاص طور پر سندھ کے محروم طبقوں کے لیے ایک سیاسی اشارہ تھی۔ عوام النّاس کی نظروں میں وہ ان کے حقوق کے علم بردار اور سندھیوں کی نظر میں وہ ان کی نسلی عصبیت کے پاسبان تھے ۔ سندھ کے دیہی علاقوں کے لوگ، خواہ ان کی سیاست کچھ بھی ہو، بھٹو کے وفادار رہیں گے ۔

بھٹو کی پھانسی نے محض ایک صوفی روایت پر مہر تصدیق ثبت کردی جس کا سلسلہ شہباز قلندرؒ کے پیر طریقت الحلاجؒ سے جاملتا ہے ۔ شہباز قلندرؒ کے مزار پر ایک فارسی مصرعہ کندہ ہے جس کا مطلب ہے کہ صوفی مرنے اور واصل بحق ہونے کے لیے سرِدار رقص کناں جاتا ہے ۔

ع ملامت می کند خلقے و من بردار می رقصم

اگرچہ بہتوں کے نزدیک بھٹو کا طرز عمل راسخ العقیدگی کے بہت خلاف، حدود سے متجاوز اور مزاروں پر ایک گونہ مستی و بے خودی سے عبارت تھا لیکن کچھ لوگوں کے نزدیک اس طرزِ عمل میں تصوّف کی جھلک تھی، اگرچہ ان کی عملی زندگی میں تصوّف کا کوئی عمل دخل نہیں تھا، یہی الزام دارا شکوہ پر لگایا جاتا تھا[۲۱]

نظری اعتبار سے جنرل ضیا اورنگ زیب کے روحانی جانشین ہیں ۔ وہ ذاتی زندگی میں سادگی پسند اور تکلّف سے بیزار، اسلام کے پابند اور امّت کے وفا دار اور سعودی عرب میں مسلمانوں کے مقامات مقدّسہ کی پابندی سے زیارت کرنے والے ہیں اور ان کے نزدیک اسلام میں اشتراکیت یا کسی اور "ازِیت" کے اضافے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ اسلام خود ایک جامع اور مکمل نظام ہے ۔ تاہم سینٹ اسٹیفنس کالج دہلی

میں ان کی تعلیم اور فوج کے بہترین دستے گائیڈز کی پیشہ ورانہ زندگی سے وسیع عقلی روابط کا پتا چلتا ہے۔

جدید اسلام، نسلی عصبیت اور ریاست کے لحاظ سے ضیا الف اور بھٹو ب کے خاص امتیازی اوصاف، جن کو مندرجہ ذیل نقشے میں اختصار کے ساتھ یکجا کردیا گیا ہے، نقشہ ۱ سے موازنہ کے لیے دل چسپ نکات کا حامل ہے اور اس سے زیرنظر باب کے دلائل واضح ہوجاتے ہیں:

نقشہ ۲۔۱ ضیا الف اور بھٹو ب کے
خاص امتیازی اوصاف

الف
+ راسخ العقیدہ، رسمی اسلام، پنج وقتہ نماز کی ادائیگی، سعودی عرب میں مقامات مقدّسہ کی پابندی سے زیارت
+ ذاتی زندگی میں سادگی پسند
+ شراب سے پرہیز
+ ثقافت جس کی اسلام نے تعریف کی ہے
+ اردو بحیثیت قومی زبان پر اصرار
+ امّت نسل پرستی سے افضل ہے
+ لباس: سرکاری فوجی یا سرکاری قومی لباس (سفید ململ کی قمیض/کُرتے پر سیاہ کوٹ)
+ عوامی اجلاسوں میں رسمی رویّہ اور تشریعات کی پابندی (فوجی لباس پہنتے ہیں)
+ قومی اسمبلی، جسے مجلسِ شوریٰ کہا جاتا ہے نامزد کی گئی (مثالی اچھے مسلمانوں پر مشتمل)
+ ہیرو: رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم اور مسلمان سپہ سالار
+ اسلام کے گرد واضح حصار کھینچنا چاہتے ہیں۔

ب
+ متصوّفانہ غیررسمی اسلام ،صوفیوں کے مزاروں پر حاضری اور رقص اور مستی و بے خودی کا اظہار
+ ذاتی زندگی میں تکلفات کے عادی
+ شراب پیتے تھے ("میں شراب پیتا ہوں، دوسروں کی طرح خون نہیں پیتا")
+ نسلی ثقافت ("میں سندھیوں کو ریڈانڈین نہیں بننے دوں گا")
+ نسلی زبانوں کی حوصلہ افزائی
+ نسلی عصبیت کی اہمیت
+ مغربی سوٹ یا عوامی لباس (عموماً چینی ٹوپی کے ساتھ)
+ غیررسمی، انبوہ جیساطرزِعمل(غیر رسمی لباس پہنتے تھے)
+ منتخب قومی اسمبلی تمام سیاسی رجحانات کی نمائندہ
+ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ،نپولین، ماوزے تنگ
+ اسلام میں توسیع کے خواہش مند (مثال کے طور پر اشتراکیت شامل کرنے کے لیے)۔

الف[۳۲] اور ب دونوں پر نکتہ چینی کرنے والے سیاسی اغراض کی خاطر مذہب کے استحصال کا الزام دونوں پر لگاتے ہیں ۔ مذہبی طرزعمل کا مطالعہ کرنے والے بعض ماہرینِ بشریات اپنے مشاہدات کی طرف سے بے اعتمادی پر مائل ہوتے ہیں اور بعض[۳۳] نسبتاً زیادہ اعتبار کرلیتے ہیں ۔ میں موخر الذکر موقف سے متفق ہوں ۔ عمرانی سائنس دانوں کی حیثیت سے ہم ایسے مشاہدات سے نتائج اخذ کرنے میں دل چسپی

رکھتے ہیں جن کا پابندی سے مشاہدہ کیا گیا ہو جن کا باضابطہ ریکارڈ ہو ۔ چناں چہ اگرچہ الف اور ب پر نکتہ چینی کرنے والے ان پر مذہب کے استحصال کا الزام لگاتے ہیں ۔ تاہم میرا موقف یہ ہے کہ شاہ عبداللطیف کی ابیات سن کر بھٹو کا آبدیدہ ہونا یا مکّہ میں کعبہ شریف میں عبادت کرتے ہوئے ضیا پر گریہ طاری ہونا ۔ دونوں اخلاص کے مظاہر ہیں ۔ ان لمحات میں وہ وزیراعظم اور صدر نہیں رہتے بلکہ دل کی گہرائیوں میں پیدا ہونے والے جذبات کا مخلصانہ ردّعمل ظاہر کرنے والے عبادت گزار بن جاتے ہیں ۔ ہمارے تجزیے کے لیے ان دونوں کے جذبات بیدار کرنے والے محرکات کے مختلف سیاقوں میں تمیز کرنا دل چسپی کا حامل ہے ۔ الف اور ب دونوں کے دل میں اسلامی جذبہ پیدا ہوتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ دونوں کو متاثر کرنے والے پہلو ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہوتے ہیں ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غیر منبتذل الف اور ب کس حد تک صحت کے حامل ہیں، درآں حالیکہ ایک راسخ العقیدہ متشدّد ہے اور دوسرا بین المعتقداتی انسانیت پسند ؟ ۔ کیا اورنگ زیب[۳۴] اور ضیا واقعی اتنے شدید راسخ العقیدہ مذہبی جنونی ہیں جتنا ان کے ناقد کہتے ہیں ؟ حالیہ تاریخی تحقیق بتاتی ہے کہ اورنگ زیب مندروں کو مسمار کرنے والا نہیں تھا جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس ہندوؤں کے مندروں کو متعدد مالی عطیات کی شہادتیں موجود ہیں[۳۵] اسی طرح اگرچہ مغربی ذرائع ابلاغ میں ضیا کو ایک سخت گیر اسلامی منصف کی حیثیت سے پیش کیا گیا جو مجرموں کو سنگسار کراتا ہے اور کوڑے لگواتا ہے اور ان کے ہاتھ کٹوادیتا ہے، حقائق

بتاتے ہیں کہ یہ سزائیں بہت محدود پیمانے پر دی گئی ہیں[۳۶] الف معاندانہ تشہیر کا شکار ہے۔

اس کے برعکس سوال یہ ہے کہ شعوری یا غیر شعوری طور پر ب مذہب سے کتنی دور ہٹا ہے ؟ اس کا جواب بھی دل چسپی کا حامل ہے۔ ب یہ نہیں سمجھتا کہ وہ غیر اسلامی نظریوں کی خاطر اسلام سے روگردانی کر رہا ہے، بلکہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ اوّل الذکر نظریوں میں اسلام شامل کر رہا ہے۔ اس کا اسلامی فہم ناقص ہو سکتا ہے لیکن اس کی نیت ناقص نہیں۔ اقبال کی طرح، جو ب اور ج کے درمیان معلّق صوفی شاعر ہے، ب کو یقین ہے کہ "تاریخ کے نازک ترین مراحل پر مسلمانوں نے اسلام کو نہیں، بلکہ اسلام نے مسلمانوں کو بچایا ہے"[۳۷]۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الف اور ب کے درمیان مقابلہ لازماً الف کے ہاتھوں ب کی موت میں منتج ہونا مقدّر ہے۔ ان دونوں کے درمیان نہ کوئی سمجھوتہ ممکن ہے نہ امتزاج۔ چناں چہ موت کے پروانوں پر اورنگ زیب اور ضیا کے دستخط جنوبی ایشیائی اسلام کے حل طلب مسائل کا پرتو اور تاریخی تناظر میں الف اور ب کے درمیان کشاکش کے ایک تسلسل کا ثبوت ہے۔

اسلام، نسل پرستی اور ریاست

کیا جنوبی ایشیائی اسلام کے دو روایتی طور پر متضاد لیکن باہم متعلق نمونوں کی حیثیت سے الف اور ب حالیہ مسلم تاریخ کی توجیہہ کرتے ہیں ؟ میری رائے میں نسبتاً خفیف مقامی معاملات میں یہ توجیہہ کرتے ہیں۔

اگرچہ الف میں وقت کے ساتھ ساتھ کوئی بڑی تبدیلی نہیں آئی، لیکن ب نے بدلتے ہوئے حالات کے

ساتھ مطابقت پیدا کی اور دونوں نے اپنے اپنے مخصوص ساختمانی انداز سے (ایک راسخ العقیدہ اور دوسرا بین المعتقداتی) عمل کیا ۔ تاہم، نوآبادیاتی دور کے بھرپور اثر کے تحت ایک تیسری اور تقریباً ممتاز قسم پیدا کی جس کو ہم ج کہتے ہیں۔ میں نے "تقریباً" جان بوجھ کر لکھا ہے کیوں کہ بعض حصّوں میں ج میں الف اور ب دونوں کے بعض اجزا کا پرتو نظر آتا تھا۔ ج کو "حرّیت پسند" جدید اور تعلیم یافتہ (عام طور پر انگریزی میں) کہا جاتا ہے بلکہ وہ خود اپنے کو یہی سمجھتا ہے ۔ ج جس کی تعلیم مغربی اداروں میں ہوئی اور جس نے نوآبادیاتی حکومت میں ملازمت کی، روایت اور معاصر دنیا کے امتزاج کا طلب گار تھا[38]

الف اور ب کے برخلاف ، جن کے پاس دنیاوی اثرات سے مامون رہنے کے لیے داخلی دفاعی نظام تھا ، ج نوآبادیاتی تجربہ کا زخم خوردہ ہے اور اس کی یہ کیفیت برقرار ہے ۔ سب سے زیادہ قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جنوبی ایشیائی مسلمانوں میں ج ہی وہ پہلا نمونہ ہے جس میں "قوم پرستی" کا تصوّر ترقی یافتہ شکل میں موجود اور اس کی شخصیت میں رچا بسا ہوا ہے ۔ راسخ العقیدہ رسمی اسلام سے ج اتنا ہی مضطرب ہوتا ہے جتنا صوفیانہ اور مستانہ وارطرزعمل سے[39]

ذیل میں مسلم تاریخ کی بڑی بڑی کڑیوں کو ملانے کے لیے ایک بسیط ، عمومی شجرہ تیار کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس میں "گم شدہ" اور "فکری مماثلت کے باعث یکجا" اجداد کی رعایت رکھی گئی ہے :

خاکہ ۳-أ: مسلم تاریخ کی اہم کڑیوں کا شجرہ

	الف	ب	ج
سترہویں صدی	اورنگ زیب	داراشکوہ	
اٹھارویں صدی	شاہ ولی اللّٰہ	ولی	
انیسویں صدی	سیّد احمد بریلوی	غالب	سیّد احمد (سرسیّد)
بیسویں صدی	مولانا مودودی		محمد علی جناح
	ضیاء الحق	ذوالفقار علی بھٹو	ایوب خان

جنوبی ایشیا میں جن دو تعلیمی اداروں کو الف اور ج کی علامت قرار دیا جاسکتا ہے اور جن کے طلبہ نے تخلیق پاکستان میں اہم کردار ادا کیا، دیوبند اور علی گڑھ کی درس گاہیں ہیں ـ علیگیوں نے نسل در نسل سرکاری ملازمتیں کی ہیں اور ہندوستان میں اور ۱۹۴۷ء کے بعد پاکستان میں اعلیٰ عہدوں پر بشمول صدارت فائز رہے ہیں ـ علی گڑھ کی درس گاہ میں جس کی تاسیس سیّد احمد کی رہین منّت ہے، مسلمانوں کے مسائل کے "جدید" حل تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ـ سیّد احمد کی دلیل یہ تھی کہ برطانویوں سے مصالحت کی بدولت مسلمان، ہندومت کے احیاء کے سیلاب کی نذر ہونے سے بچ جائیں گے ـ سیّد احمد کی تربیت شاہ ولی اللّٰہ کی راسخ العقیدہ روایات میں ہوئی تھی ـ دیوبند ہمیشہ سے راسخ العقیدہ اسلام کا مرکز

رہا ۔ ان دونوں تعلیمی مراکز کے متضاد موقفوں کا پرتو ۱۸۵۷ء میں ان کے قائدین کے طرز عمل میں ملتا ہے ۔ سیّد احمد نے برطانویوں کی حمایت کی ، لیکن مولانا نانوتوی نے ان سے جنگ کی ۔

انیسویں صدی کے اواخر میں برطانوی حکومت کے سایہ میں الف ، ب اور ج نے بقا کی خاطر مختلف تزویرات اختیار کیں ۔ الف ، صحیح وقت کے انتظار میں، معاندانہ رویّہ کا حامل اور الگ تھلگ رہا جس کی وجہ سے سرکاری ملازمتوں میں اسے حصّہ نہ ملا ۔ ب کے کچھ ارکان نے آسانی کا راستہ اختیار کرتے ہوئے مسکرات اور شاعری کے ذریعے عظمت رفتہ کا ماتم کیا [۴۰] ۔ لیکن باقی ارکان نے کاہل صوفیانہ بے عملی کے بجائے اپنی توانائیاں بغاوت کی جارحانہ کارروائیوں کی طرف موڑ دیں، جو بیشتر قبائلی گروہوں میں رونما ہوئیں ۔ جاہل، ناکافی اور نامناسب طور پر مسلّح قبائلی گروہوں نے مناسب تیاریوں کے بغیر اپنے قائدین کے پیچھے پیچھے یوروپی افواج سے مقابلے کیے جنھیں خودکشی ہی کہا جاسکتا ہے ۔ صوفی قائدین ، مثلاً سیرینائیکا کے سنوسی، سوڈان کے مہدی اور سوات کے اخوند ، نے ساری اسلامی دنیا کے قبائلی گروہوں میں جہاد کا اعلان کردیا [۴۱] ۔ ج نے نوآبادیاتی ملازمتوں میں شرکت کی اور بعض مرتبہ اس نظام میں اعلیٰ ترین مراتب حاصل کیے ۔ ان کا انجذاب بسا اوقات اتنا مکمل ہوتا تھا کہ ان پر "کالا صاحب" ہونے کا الزام عائد ہوتا تھا ۔

سیاسی جماعتیں بھی، اپنے اپنے قائدوں کی پیروی میں، الف ، ب یا ج کی طرف راغب ہوئیں ۔ اس صدی کے چوتھے عشرہ میں مسٹر جناح کے دور سے لے کر چھٹے عشرہ میں ایوب خان کے دور تک مسلم لیگ کو ج

قرار دیا جاسکتا ہے ۔ یہ جماعت حریّت پسند ، جمہوری اور کبھی کبھی لادین ریاست کی مویّد تھی ۔ مسٹر بھٹو کی پاکستان پیپلز پارٹی، اپنے قائد کی طرح صنف ب میں جگہ پاتی ہے ۔ پیپلز پارٹی عوام پسند، اشتراکی اور اسلامی نظریوں کا ایک ملغوبہ ہے، جو کوئی حتمی شکل اختیار نہیں کرسکا ہے ۔ یہی ابہام انتخابات میں اس کی شان دار کامیابی کی جزواً دلیل ہے ، کیوں کہ ہر آدمی اسے اپنی خواہشات اور پسند کا ترجمان سمجھتا تھا ۔ جماعت اسلامی اپنے موسس اور قائد مولانا مودودی کی طرح قطعی و اضح طورپر الف میں شامل ہے ۔

صدی کے چوتھے عشرے میں پاکستان کی تحریک نے ہندوستان میں مسلم خوداظہاری کے ناحل شدہ مسائل اور الف ، ب اور ج کے درمیان جبلی کشاکش کو ابھار دیا ۔ ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی تخلیق کے ساتھ یہ مسائل حل نہیں ہوئے ۔ عام طور پر دیکھا جائے تو صنف ج کے قائدین ملک پر حکومت کرتے اور اس پر معاشرے کا اپنا رویّہ ثبت کرتے رہے ۔ چناں چہ پہلے دستور کے بارے میں مولانا مودودی کو کہنا پڑا کہ " اگر اسلامی دستور کے بجائے لادین اور غیر اسلامی دستور ہی نافذ ہونا تھا تو مسلمانوں کے ایک علیٰحدہ وطن کی خاطر اس تمام جدوجہد کا کیا جواز تھا؟" ۔ مولانا خود دیر میں پاکستان آئے تھے کیوں کہ ان کی جماعت نظریاتی بنیادوں پر پاکستان کی جدوجہد میں شامل نہیں ہوئی تھی ۔ چناں چہ ب اور ج اس جماعت کو شک کی نگاہ سے دیکھتے تھے ۔

آخر میں ان اصولوں کی وضاحت کی جاسکتی ہے جو اس باب کے مبادیات کے تعلق سے، جو ہمارے نمونے کو پیش گو نمونہ بتاتے ہیں، پاکستان کے معاشرے اور

سیاست کو سمجھنے میں مدد دے سکتے ہیں ۔ صنف الف کا ماسکۃ اسلام ہے ، نسل پرستی کو اہمیت نہیں دیتی، اس کی مثلی صورت میں امّت قبائلی یا نسلی وفاداریوں سے بلندتر ہے (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد ہے " اسلام میں شجرے نہیں ہیں") اور ایک مضبوط مرکزی ریاست پر زور دیتی ہے ۔ آخری شرط کے لوازم میں ایک بہت زیادہ مرکزیت والی جو زیادہ ترفوج اور غیر فوجی ملازمین پر مشتمل نوکرشاہی، ایک قومی زبان اردو اور پاکستان سے اعلیٰ درجے کی وفاداری شامل ہیں ۔ اس پورے مجموعے کو "نظریۂ پاکستان" کہا جاتا ہے۔ ب اور ج اگرچہ لازماً اسلام سے صرف نظر نہیں کرتے علاقائی یا نسلی جبر سے پیدا ہونے والے معاملات اور مسائل کی طرف بھی توجہ دیتے ہیں ۔ یہ لوگ نسلی ثقافت اور زبان کے حامی ہوتے ہیں ۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ قبائلی تشخص کے قومی احساس والے گروہ مثلاً وہ جو دریائے سندھ کے مغرب میں آباد ہیں، بالعموم الف کی نسبت ب سے زیادہ ہم آہنگ ہوں گے ۔ تاہم صورت حال اتنی سادہ نہیں ہے ۔ بلوچی قائدین کو اسلام آباد کی راہ پر لانے کے لیے بلوچستان میں پاکستانی فوج نے جو جنگ کی اس کی شدّت بھٹو کے دور میں سب سے زیادہ تھی ۔ اسلام آباد میں حکومت کرنے والے خواہ الف ہوں یا ب یا ج خارجی خطرات کا ادراک ہوتے ہی یکساں طور پر مدافعانہ رویّہ اختیار کرلیں گے ۔ چناں چہ الف ، ب اور ج کے تحت ریاست ایک مضبوط مرکز ساز قوّت کے طورپر سامنے آتی ہے ۔

پاکستانی جن کی ایک پوری نسل پاکستان میں جوان ہوئی ہے، "نظریۂ پاکستان" سے پوری شدت کے ساتھ وابستہ ہیں ۔ محسوس کردہ خطرہ جتنا شدید ہوتا ہے ، نظریۂ پاکستان سے وفاداری اور الف کی طرف رجحان

اتنا ہی شدید ہوگا ۔ اور سچ تو یہ ہے کہ پاکستانیوں کے پاس خوف کی وجہ ہے ۔ شمالی ہند کے مسلمانوں کی دنیا ، اورنگ زیب کے بعد سے، آہستہ آہستہ سکڑتی چلی جارہی ہے اور کبھی کبھی ڈرامائی اور مسلمانوں کے لیے اکثر و بیشتر ڈرامائی واقعات بھی درمیان میں رونما ہوتے رہے ہیں ۔ ۱۸۵۷ء میں یکلخت مسلمانوں کا نہ شہنشاہ رہا، نہ پایہ تخت ، نہ سلطنت[۲۳] ان کی اہمیت خواہ کتنی بھی کم ہوگئی تھی لیکن یہ تینوں بہرحال مسلم ملوکیت کی طاقت کی آخری نشانیاں تھیں۔

پاکستان کی حالیہ تاریخ بھی پاکستانیوں کے دل میں اسی قسم کے خدشات جگاتی ہے۔۱۹۷۱ء میں پاکستان دولخت کردیا گیا ۔ تاہم خارجی خطرات اور داخلی تنازعے تناؤ اور کشاکش پیدا کرتے رہیں گے لیکن مختلف نسلی گروہوں کو متحد کرنے میں بھی معاون ہوں گے ۔

اگر پاکستان کے قائدین کو مستقبل کے لیے ایک صحت مند سیاسی نظام تخلیق کرنا ہے تو انھیں الف ، ب اور ج کے درمیان توازن اور امتزاج پیدا کرنا پڑے گا ۔ نظریاتی اعتبار سے دارالاسلام اور دارالحرب کا مسئلہ ۱۹۴۷ء میں فیصل ہوچکا ۔ پاکستان یعنی لغوی اعتبار سے پاک لوگوں کی سرزمین، دارالاسلام ہے۔ تاہم مختلف قومی حکومتوں کا بار بار زوال بتاتا ہے کہ کوئی نہ کوئی مسئلہ ضرور ہے ۔ شدید قومی بحران کے زمانے میں، جب خارجی دشمن صورت حال کو مزید خراب کررہے ہوں، پنڈولم ایک نمونے سے دوسرے نمونے کی طرف تیزی سے جھول جائے گا جیسا کہ ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے وقت ہوا تھا ، اور پنڈولم ج سے ب کی طرف آگیا تھا ۔ ۱۹۷۱ء کا شدید بحران ہی ج کو، جو ۱۹۴۷ء سے پاکستان پر حکمران تھا،

دھکا دے کر کرسی سے ہٹانے کا ذمہ دار تھا ۔

ساتویں عشرے کے وسط میں پنڈولم پھر ڈرامائی طور پر ب سے الف کی طرف حرکت کرگیا ، لیکن آیندہ یہ الف سے دوبارہ کسی اور سمت میں حرکت کرسکتا ہے ۔ اگر ایسا ہوا تو کچھ اندرونی کشاکشیں ، بطور خاص بلوچستان اور دیہی سندھ میں جارحانہ نسل پرستی کی شکل اختیار کرکے پاکستان کے لیے خطرہ بن سکتی ہیں ۔[۴۲]

اس جیسا تو نہیں، البتہ اس سے ملتاجلتا ذہنی بحران، جو مسلمان عربوں میں راسخ العقیدہ اسلام اور صوفیانہ اسلام کی آویزش سے رونما ہوا تھا، گیارھویں صدی میں الغزالیؒ نے شدید روحانی جستجو کے بعد حل کیا تھا ۔ جس طرح اس وقت اسلام پر یونانی ذہنی اور نظریاتی اثرات کا دباؤ تھا ، اسی طرح آج مغربی اثرات کا دباؤ ہے ۔ الغزالیؒ کی، جنھیں اکثر "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عظیم ترین مسلمان"[۴۶] کہا گیا ہے، عبقریت اس بات میں پنہاں تھی کہ انھوں نے اپنے دور کے تین بڑے اثرات کا باہمی تناقص دور کر دیا تھا ۔ ان تین اثرات میں پہلا الف مذہب کے زیادہ رسمی اور راسخ العقیدہ پہلوؤں سے عبارت تھا ، دوسرا ب داخلی متصوفانہ تجربہ تھا جو عابد اور معبود کے درمیان رشتہ استوار کرتا ہے، اور تیسرا ، خارجی مغربی اثرات کے سیاق میں ج تھا ۔ پاکستانی معاشرہ جس کے لیے الف ، ب ،ج کے باہم متضاد موقفوں کے درمیان اہتزاز کرنا مقدّر بن چکا ہے، اور جس کے گرد ایسی طاقتوں کا حصار ہے جو کم ازکم دوست نہیں سمجھی جاسکتی ہیں، ایک غزالی کا منتظر ہے۔ جب تک ان بنیادی معاملات کے تناقضات دور نہیں ہوتے، اسلام ، نسل پرستی اور ریاست کے مسائل کا دباؤ برقرار رہے گا ۔

حواشی

۱۔ ایونس پریچرڈ ای ای۔ مقالہ "بشریات اور تاریخ" مقالات ۔ بہ سلسلہ معاشرتی بشریات ۔ فیبر اینڈ فیبر۔ لندن، ۱۹۶۲ء ۔

۲۔ گیرٹز ۔ سی ۔ کلچر کی توضیح ۔ بیسک بکس ۔ نیویارک، ۱۹۷۳ء ۔

۳۔ لیبک ۔ ایم ۔

۴۔ ابدالی اٹھارویں صدی کے ایک حکمران خاندان کا بانی تھا ۔ اس خاندان کے افراد نے موجودہ صدی کے ساتویں عشرے تک، جب سوویت روس کی حمایت میں فوجی بغاوت رونما ہوئی، افغانستان پر حکومت کی ۔

۵۔ یہ فرق ایران کے شیعہ مسلک کے تفرعات کے باعث مزید بڑھ گیا ہے ۔ ملاحظہ ہو: فشر ایم ۔ "فروم ریلیجیس ڈسپیوٹ ٹو اپے وویش" ۔ ہارورڈ یونیورسٹی پریس، کیمبرج، میساچوسیٹس، ۱۹۸۰ء ۔

۶۔ برطانوی ہند میں ملازمتوں کے بارے میں وسیع مواد موجود ہے ۔ ووڈرف، پی ۔ "دی مین ہو رُولڈ انڈیا"، جلد ۱ و ۲، کیپ، لندن، ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴ ء میں ایک عمومی ۔ اگرچہ سہانی یادوں سے عبارت ۔ جائزہ ہے جو پڑھنے کے قابل ہے ۔ پاکستان کے انتظامی ڈھانچے میں جاری و ساری نوآبادیاتی اثرات کے لیے ملاحظہ ہو: ۔ برائے بینٹی، آر ۔ "ریسرچ اون دی بیوروکریسی ڈیوک یونیورسٹی، ڈرہم، ۱۹۶۶ء اور گڈ ناؤ، ایچ ۔ ایف "دی سول سروس آف پاکستان" یل یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۴ء

اور ایک حقیقی صورت حال کے وسیع مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو ـ احمد، اے ـ ایس "آرڈر اینڈ کنفلیکٹ اِن مسلم سوسائٹی" اے کیس اسٹڈی فروم پاکستان ـ مڈل ایسٹ جرنل، جلد ۳۶، شمارہ ۲ ـ اسپرنگ ۱۹۸۲ء اور "ریلیجن اینڈ پالٹکس اِن مسلم سوسائٹی: آرڈر اینڈ کنفلیکٹ اِن پاکستان " کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۳ء ـ

اور اس کے نتیجے میں رونما ہونے والی ایک مصنوعی "ضلعی نسل پرستی" کے مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو: ـ احمد، اے ـ ایس "ہزارا وال: فورمیشن اینڈ اِسٹرکچر آف ڈسٹرکٹ ایتھن سٹی اِن پاکستان اِن پروسپیکٹ فور پلُورل سوسائٹیز" لیوس، ایم ـ (ایڈیٹر) امریکن ایتھنولوجیکل سوسائٹی، کینٹکی، لیکسن ٹن ۱۹۸۲ء ـ مزید ملاحظہ ہو حصہ دوم، باب ٦ ـ

۷ـ ایوب خان، جو چھٹے عشرے میں پاکستان کے صدر تھے، اس مجموعۂ خواص کے بہترین نمائندے تھےـ سیاست دان کی حیثیت سے بھی وہ کبھی بھی نہ ان اقدار سے مکمل نجات پاسکے نہ طرزِ عمل کے اس انداز سے، جو انھوں نے رائل ملٹری اکیڈمی، سینڈہرسٹ اور برطانوی ہند کی فوج میں سیکھا تھا ـ ان کی موثر شخصیت، باریک تراشیدہ مونچھیں اور بال ــــ جو سب ایک صحیح نمونے کے جنرل کی پہچان تھے ــــ ان اقدار سے عہدوفا کی علامت تھے ـ اسکاٹ لینڈ کے امرا کی جاگیروں پر گراؤس کا شکار کھیلتے ہوئے، گولف کورس پر اور ڈنر جیکٹ میں ملبوس، وہ کسی جگہ کسی ماحول میں اجنبی نہیں لگتے تھے اور پاکستان پر "نرم دل آمر" کی طرح یا ایک سخت گیر

لیکن ہمدرد استاد کے انداز میں حکومت کرتے تھے ۔ ان کی آراء جو ان کے موقف کی آئینہ دار ہیں ان کی خودنوشت "جس رزق سے آتی ہو" میں مرقوم ہیں ان کی شخصیت میکالے کے صحیح ہونے کا ثبوت تھی ۔ پاکستانی فوج کی بدلتی ہوئی سماجی ساخت کے بارے میں ملاحظہ ہو : کوہین، ایس "دی پاکستان آرمی، یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس، برکلے ۱۹۸۴ء اور علی، ٹی ۔ "کین پاکستان سروائیو" ،

۸۔ میری بحث میں بنگلہ دیش کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے ۔ ۱۹۷۱ء کے واقعات ، جو ان اقدار کی شکست و ریخت کے گواہ ہیں، ایک الگ مبحث ہیں جو اس باب کے دائرے سے باہر ہیں ۔

۹۔ اورنگ زیب کا ، جس نے ہندوستان پر اڑتالیس برس سے زیادہ حکومت کی اور ۱۷۰۷ء میں فوت ہوا ، تذکرہ متعدد تاریخوں میں ملتا ہے ۔ مستند حوالوں کے لیے ملاحظہ ہو :

دت ، کے ۔ چودھری، ایچ ۔ آر ، مجمدار ، آر ۔ سی ۔ " این ایڈوانس ہسٹری آف انڈیا" میک میلن ، لندن ۱۹۵۶ء ، اروین، ڈبلیو ، "لیٹر مغلز " ، جلد ۱۔۲، لندن اور کلکتہ ، ۱۹۲۲ء ۔ سرکار ، جے "ہسٹری آف اورنگ زیب" ، جلد ۱۔ ۵ ۔ کلکتہ ۲۴۔۱۹۱۳ء اور " فال آف دی مغل امپائر " ، جلد ۱۔۳، کلکتہ ۵۰۔۱۹۳۸ء اور اسپیئر ، پی ، " اے ہسٹری آف انڈیا" پنگوئن بکس ہرمنڈس ورتھ، ۱۹۶۵ء ۔

۱۰۔ بلوچی اور پختون جیسے قبائلی گروہ قابل ذکر مستثنیات ہیں جن کے لیے قبائلی تشخص یا نسل پرستی خود شناسی میں ہمیشہ سے اعلیٰ ترین اہمیت کی حامل رہی ہے ۔ ملاحظہ ہو حصہ اول ،

باب ۸، اورحصّہ سوئم، باب ۱۴ —

۱۱— مدرک بشریاتی ملاحظہ کے لیے ملاحظہ ہو گیرتس، محولہ بالا، ۱۹۷۳ء —

۱۲— آرچر، جے — سی — "دی سکھس "پرنسٹن یونیورسٹی پریس، ۱۹۴۶ء اور سنگھ، کے — " ہسٹری آف دی سکھس"، جلد اوّل اوردوم، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۶—۱۹۶۳ء —

۱۳— مغل ہندوستان اور انگلستان کی ابتدائی اقتصادی حالتوں کا تقابل مندرجہ ذیل اعداد و شمار سے ظاہر ہے: پنج ہزاری منصب دار —— یعنی سینئر فوجی کمانڈر —— کی تنخواہ انگلستانی قوّت خرید کے ۲۴۰۰۰ پونڈ کے برابر تھی جب کہ انگلستان کے مجموعی محاصل دس لاکھ پونڈ سے کم ہوتے تھے — ملاحظہ ہو اسپیئر، محولہ بالا، صفحہ ۴۶ —

۱۴— یہ کوئی حادثہ نہیں کہ ابتدائی اٹھارویں صدی میں شاہ ولی اللہؒ، جو ہندوستان کے عظیم ترین مصلحین میں شامل ہیں، پیدا ہوئے — انھوں نے مسلمانوں کی سماجی حالت کو دیکھ کر راسخ العقیدگی کا گجر بجایا — انھوں نے خالص اسلام کی طرف مراجعت اور قبر پرستی، برہمنوں سے شگون پوچھنے اور ہندو تہوار منانے جیسی ہندوانہ بدعتوں کو رد کرنے کی تعلیم دی — انھوں نے دینیاتی علم الکلام سے متعلق اپنی عظیم تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" فارسی میں نہیں بلکہ بطور خاص عربی زبان میں لکھی — روایت پرست علما کے شدید سب و ستم کے باوجود انھوں نے قرآن مجید کا فارسی ترجمہ کیا تاکہ اس سے استفادہ عام ہو، ان کے بیٹوں نے اس کا

ترجمہ اردو میں کیا ۔ شاہ ولی اللہؒ کے خیالات نے آگے چل کر دیوبند کی اسلامی درس گاہ کی صورت گری کی اور مختلف مکاتبِ فکر کے مسلمانوں کو متاثر کیا ۔ یہ بات قابل غور ہے کہ ان کی پسندیدہ عظیم شخصیتوں میں اورنگ زیب بھی شامل تھا ۔

خیال ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کے خطوط سے افغان حکمران احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آکرتیزی سے بڑھنے والی اور فتح مند مرہٹہ وفاق کو للکارنے کا خیال آیا ۔ پانی پت کی تیسری اور آخری لڑائی میں جو ۱۷۶۱ء میں ہوئی مرہٹوں کو شکست دے کر ابدالی نے مسلمانوں کو کچھ عرصے کے لیے چین کا سانس لینے کا موقع دیا ۔ ملاحظہ ہو حاشیہ ۲ ۔

۱۵۔ ابتدائی مغلیہ حکمرانوں کی دنیا زیادہ آسودہ اور پُراعتماد تھی ۔ ان کو جن خطرات کا سامنا تھا ان سے عہدہ برآ ہوا جاسکتا تھا ۔اگرچہ وہ اپنے ماحول سے کلّی ہم آہنگی پیدا نہیں کرسکے تھے لیکن وہ ان سے سمجھوتہ کرنے کو تیار تھے ۔ مغلیہ خاندان کا بانی بابر، جو ایک رات شراب کے نشے میں چور ہوتا تھا تو دوسری رات مذہبی جوش میں دیوانہ اور جس نے اپنے تزک میں بے حد ذاتی نوعیت کے معاملات بھی قلم بند کیے ہیں، اوّل الذکر موقف کی علامت ہے ۔ بابر کسی حد تک تصوّف کی طرف مائل تھا اور خود کو درویشوں کا خادم کہتا تھا ۔ زیادہ غور طلب بات یہ ہے کہ مغل خواتین نے شاعری، مصوّری اور تصنیف و تالیف میں شان دار مقام پیدا کیا ۔ بعد کے مغلوں نے جس تناؤ اور کشاکش کو اس

شدّت سے محسوس کیا وہ اس وقت رو بہ کار نہیں
آیا تھا ۔

۱۶۔ واٹ ، ڈبلیو ۔ ایم ۔" اسلام اینڈ دی اینٹیگریشن آف سوسائٹی" روٹ لیج اینڈ کیگان پاوُل، لندن ۱۹۶۱ء ۔
۱۷۔ احمد ، اے " اسلامک موڈرن اِزم اِن انڈیا اینڈ پاکستان"، لندن، ۱۹۶۷ء اور "اِسٹڈی اِن اِسلامک کلچر اِن دی انڈین اِن وی رونمنٹ" آکسفورڈ ۔
۱۸۔ بِندر ، ایل ۔"ریلیجن اینڈ پالیٹکس اِن پاکستان" یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس ، ۱۹۶۱ء ۔
۱۹۔ بو لیتھو ، ایچ ۔ "جناح،کِرِی ایٹر آف پاکستان" جوّن مرّے، لندن ، ۱۹۶۳ء ۔
۲۰۔ کیلارڈ ، کے ۔ "پاکستان: اے پولیٹیکل اسٹڈی" ایلن اینڈ ایوبن، لندن، ۱۹۵۸ء ۔
۲۱۔ سعید ، کے ۔ بی ۔ "پاکستان: فار مَیِڑوٗ فیز" آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ، لندن، ۱۹۶۲ء ۔
۲۲۔ اسٹیفنس ، آئی ۔ "پاکستان" ، پینگوئن بکس ، ہر مونڈس ورتھ ، ۱۹۶۳ء ۔
۲۳۔ ویلکوس ، ڈبلیو ۔ اے "پاکستان،دی کنسولیڈیشن آف اے نیشن " کولمبیا یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۳ء
۲۴۔ ویلمبس ، ایل ۔ ایف رش بروک ۔"دی اسٹیٹ آف پاکستان" ، فیبر اینڈ فیبر ، ۱۹۶۲ء ۔
۲۵۔ گیلنر ، ای ۔ " اے پنڈولیم سونگ تھیوری آف اسلام ، اِن سوشیالوجی آف ریلیجن" ، روبرٹسن ، آر ، (ایڈیٹر) پینگوئن ایجوکیشن، ہرمنڈس ورتھ، ۱۹۶۹ ء
۲۶۔ گیلنر ، ای ۔"مسلم سوسائٹی" کیمبرج یونیورسٹی پریس ، ۱۹۸۱ء ۔
۲۷۔ حیرڈش ، سی ۔ " اسلام اَوبزَروڈ" یَل یونیورسٹی پریس ، ۱۹۶۸ء اور "ریلیجن ان جادا : کنفلیکٹ

اینڈ اینٹگریشن، ان سوشیولوجی آف ریلیجن "
روبرٹسن، آر (ایڈیٹر) ۔

۲۸۔ حاشیہ ۹ میں اورنگ زیب سے متعلق حوالہ جات کے علاوہ ملاحظہ ہو :
تاراچند، "داراشکوہ اینڈ دی اُپنشد" " اسلامک کلچر"، جلد ۱۷–۱۹۴۳ء ، صفحہ ۷۹ تا ۲۱۳ اور
قانون گو، کے ۔ آر، "داراشکوہ" کلکتہ، ۱۹۳۲ ء
علاوہ ازیں حاشیہ نمبر ۹ میں مذکور اورنگ زیب سے متعلق دیگر مواد ۔
صوفی فکر میں داراشکوہ کے اضافوں کا بیسویں صدی کے معاصر صوفیا نے اعتراف کیا ہے ملاحظہ ہو :
لنگس، ایم ۔ "واٹ از صوفی ازم؟" ایلن اینڈ انوین، لندن، ۱۹۷۵ء ، صفحہ ۹۹ ۔

۲۹۔ متعدد سوانحی تصنیفات کے باوجود مسٹر بھٹو کے پُرپیچ کردار کے سماجی ثقافتی سیاق میں مطالعہ کا ہنوز انتظار ہے ۔ سوانحات میں یہ شامل ہیں :۔
برکی، ایس ۔ جے "پاکستان انڈر بھٹو، ۷۷–۱۹۷۱ء
مودی، پی ۔ "زلفی، مائی فرینڈ" تھامسن پریس ، دہلی، ۱۹۷۳ء ۔
مکرجی، ڈی ۔ "ذوالفقار علی بھٹو" ویکاس ، انڈیا ، ۱۹۷۲ء ۔
اسکوفیلڈ ، وی ۔ "بھٹو: ٹرائیل اینڈ ایگزیکیوشن" فرینک کیس ، لندن، ۱۹۷۹ء ۔
تاثر ، ایس ۔ "بھٹو: اے پولیٹیکل بایوگرافی " اتھاکا ، لندن، ۱۹۸۰ء ۔
ان کی شخصیت کے کئی اور بظاہر متبائن پہلو تھے لیکن تجزیہ کی خاطر ہم نے صرف ایک پہلو پر توجہ دی ہے اور اس کو دوسرے پہلوؤں سے علیحدہ کیا ہے ۔ چناں چہ ب کو ابھارا گیا ہے

اور ج، جس سے مسٹر بھٹو کو کبھی کبھی شغف ہوجاتا تھا، پس منظر میں چلا گیا ہے۔

۳۰۔ شہباز قلندرؒ کا گیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم کے داماد حضرت علیؓ کی فضیلت بیان کرتا ہے

ع علی دا پہلا نمبر

چناں چہ اس گیت سے قلندرؒ کے روحانی سلسلے کی عظمت پر مہر تصدیق ثبت ہوتی ہے۔ صوت لفظی ٹیپ کا بند "دمادم مست قلندر، قلندرؒ کے معتقدین میں وجدوحال کی کیفیت پیدا کردیتا ہے۔

۳۱۔ تاراچند، محولا بالا، ۱۹۲۳ء۔

۳۲۔ اورنگ زیب پر شدید معاصر تنقیدی کلمات کے لیے ملاحظہ ہو: کیرو، او۔ اور ہوویل، ای، خوشحال خاں خٹک، دی پختون وریئر۔ پوئٹ۔ دی پوئمز آف خوشحال خاں خٹک" آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی ۱۹۶۳ء،

پختون جنگ جو خوش حال خاں خٹک کے تذکرے میں اور مذہبی نقطہ نظر سے اورنگ زیب پر حملے کے لیے ملاحظہ ہو: رضوی، ایس۔ اے۔ اے۔ "شاہ ولی اللّٰہؒ اینڈ ہز ٹائمز"، رفعت پبلیشنگ ہاؤس، کینبرا، اے۔ سی ٹی، آسٹریلیا، ۱۹۸۰ء میں شاہ کلیم اللّٰہ جہان آبادی کا تذکرہ۔ دونوں نے اورنگ زیب کی سادگی کا مضحکہ اڑایا ہے اور اس کو منافق کہا ہے۔

۳۳۔ ... اسپیرو، ایم۔ ای۔ "ریلیجن: پروبلمز آف ڈیفی نیشن اینڈ ایکسپلینیشن۔ اِن اینتھروپولوجیکل اپروچیز ٹو دی اِسٹڈی آف ریلیجن"، بنیٹن، ایم (ایڈیٹر) اے۔ ایس۔ اے۔ موٹوگراف، ۳ ٹیوس ٹوسک، لندن، ۱۹۷۳ء۔

۳۴۔ اورنگ زیب کے خطوط اور ملاحظات سے ظاہر ہوتا ہے

کہ وہ اخلاقی جرأت اور تندہی کے ساتھ ایک مشکل موقف پر جمے رہنے کی کوشش کر رہا تھا ۔ ان سے اس کی حسّاسیت اور اکثر مایوسی کا بھی اظہار ہوتا ہے ۔ اپنے اس نکتے کی حمایت میں میں دو مثالیں دوں گا ۔ اورنگ زیب اپنی تعلیم پر تلخی سے تنقید کرتے ہوئے اپنے استاد سے ان الفاظ میں جواب طلبی کرتا ہے "آپ نے مجھے سکھایا تھا کہ سارا فرنگستان (یورپ) ایک ناقابل لحاظ جزیرے سے زیادہ کچھ نہیں اور فرنگستان کے بادشاہ ہمارے چھوٹے چھوٹے راجاؤں کی طرح ہیں، اور ایرانی، ازبک، کاشغر، تاتار، کیتھے، پیگو، سیام، چین اور ماچین ہندوستان کے بادشاہوں کا نام سن کرتھرا اٹھتے ہیں" ۔ ملاحظہ ہو: برنیر، ایف ۔ ٹریولز اِن دی مغل امپایر ۔ کانسٹیبل، اے ۔ (ایڈیٹر) لندن ۱۸۹۱ء ۔
دوسری مثال میں ایک سنّی اسیر کی درخواست پر، جس نے مرہٹوں کے خلاف مغل فوج کی کمان کی تھی اور جو ایک "ملعون بدعقیدہ" شیعہ کو اس کے عہدے سے ہٹا کر ترقی کرنا چاہتا تھا، اورنگ زیب نے یہ تحریر کیا: "دنیاوی معاملات کا مذہب سے کیا تعلق ہے؟ تمہارے لیے تمہارا مذہب ہے اور میرے لیے میرا" ۔ ملاحظہ ہو، سرکار، جے ۔ "اَینک ڈوٹش آف اورنگ زیب"، چوتھا ایڈیشن، کلکتہ، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۸۸۹ ۔

۳۵۔ احمد ۔ محولہ بالا، ۱۹۶۹ء، صفحہ ۱۹۱ تا ۲۰۰ ۔

۳۶۔ جناب قطب الدین عزیز، وزیر، پاکستانی سفارت خانہ لندن نے مجھے یقین دلایا ہے کہ پاکستان میں سزا کے طور پر نہ ایک ہاتھ کاٹا گیا ہے نہ کسی کو زنا کی پاداش میں سنگسار کیا گیا ہے ۔

۳۷۔ یہ الفاظ ۱۹۳۷ء کے مشہور صدارتی خطبات میں کہے

گئے تھے ۔

۳۸۔ ملاحظہ ہو حاشیہ ۸ ۔

۳۹۔ بحرانی ادوار میں مسٹرجناح جیسے ج قائدین کو بھی اسلامی مبادیات کا سہارا لینا پڑا ہے ۔ "میں ہر مسلمان سے کہتا ہوں کہ اسلام تم سب سے فرض کی بجاآوری کی توقع کرتا ہے"۔ ملاحظہ ہو، سیّد، ایم ۔ ایچ ۔ " محمد علی جناح " شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۵۳ء، صفحہ ۲۱۶ ۔
اگرچہ بعض پاکستانیوں کا خیال ہے کہ "جناح کے لادینی سیاست کا حامی اور دینی ریاست کا مخالف ہونے میں کوئی شبہ نہیں" ۔ بحوالہ منیر، ایم "فروم جناح ٹو ضیا"، اکبر پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۱ء ۔
لیکن مسٹر جناح کی مسلمانوں کے ساتھ ثقافتی یگانگت ایسے بیانات سے متشرح ہے: " میں مسلمانوں کو کبھی ہندوؤں کا غلام نہیں بننے دوں گا" ۔ بحوالہ سیّد، محولہ بالا، صفحہ ۲۱۵ ۔

۴۰۔ جب ۱۸۵۷ء کی شورش کے بعد تفتیش کرنے والے برطانوی افسرنے مرزا غالب سے پوچھا کہ "ویل تم مسلمان اردو زبان کے غالبؔ سب سے بڑےمتصوفانہ اشعار لکھنے والےشاعرہو ؟"مرزا غالب نےجواب دیا " آدھا ۔ شراب پیتا ہوں، سور نہیں کھاتا "
دراصل غالب مزاحیہ انداز میں اسلام کی اپنی داتی اور آزادانہ تفسیر کررہے تھے ۔

۴۱۔ احمد، اے ۔ ایس ۔ "میلے نیمْ اینڈ کرشمہ اَمونگ پٹھانس"۔ روتھ لیج اینڈ کیگان پاوًل، لندن ۱۹۷۶ء ۔

۴۲۔ رتنکر، ایچ ۔ "انڈیا اینڈ پاکستان" پال مال پریس، لندن، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۲۰۶ ۔

۴۳- مرزا غالب ، جو دہلی میں ۱۸۵۷ء کے واقعات کے چشم دید گواہ تھے ایک خط میں لکھتے ہیں:-
"واللہ اب شہر نہیں ہے کیمپ ہے، چھاؤنی ہے نہ قلعہ ، نہ شہر ہے نہ بازار نہ نہر " -
بحوالہ "مرزا غالب" ،فیروزسنز ، ۱۹۷۳ء،صفحہ ۱۶-

۴۴- ہیرسن، ایس- "اِن افغانستانز شیڈوز"کارنیگی اِنڈؤمنٹ" ، نیویارک ، ۱۹۸۱ء اور احمد ، اے-ایس "ریویو آف ہیرسن ۱۹۸۱ء اِن جرنل آف ایشین اسٹڈیز ، بارکلے، ۱۹۸۲ء -

۴۵- الغزالیؒ کی گراں قدر تصنیف "احیاء العلوم " کے بارے میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ " اگر اسلام کی تمام کتابیں تلف ہوجائیں اور غزالی کی احیا بچ جائے تو چنداں حرج نہیں " ملاحظہ ہو : الغزالی، دی الکیمی آف ہیپی نیس ، فیلڈر سی (مترجم) آکٹاگون پریس ، لندن ۱۹۸۰ء،صفحہ ۱۳ -
مزید ملاحظہ ہو: واٹ ، ڈبلیو- ایم-" دی ففتھ اینڈ پریکٹس آف الغزالی، لندن، ۱۹۵۳ء اور "دی مسلم انٹلیکچوئل: اے اسٹڈی آف الغزالی " ایڈنبرا یونیورسٹی پریس ، ۱۹۶۳ء -

۴۶- شمیل، اے - "مِسٹِکل ڈائمینشن آف اسلام " یونیورسٹی آف نارتھ کیرولینا پریس ،چیپل ہل ، ۱۹۷۵ء ، صفحہ ۹۱ -

کالاش کافروں میں نفاذِ اسلام

"کافر" کے نام سے معروف پاکستان کی کالاش قوم کی تاریخ افسانوی ہے ۔ رڈیارڈ کپلنگ نے ان کے بارے میں ایک مشہور افسانہ لکھا تھا ۔ عام خیال یہی ہے کہ یہ قوم سکندر اعظم کی سپاہ کی نسل سے ہے۔ برطانوی ہند میں ان کے علاقے میں جنگیں بھی ہوئیں اور محاصرے بھی اور یہ تمام بڑے ڈرامائی واقعات سے پُر ہیں ۔ برطانویوں نے ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا تھا ، لیکن آج کالاشیوں کو نفاذِ اسلام سے خطرہ لاحق ہے ۔ وہ ایک طرف افغانستان میں جہاد اور دوسری طرف پاکستان میں اسلامی احیا کے درمیان پھنس گئے ہیں ۔ وہ ایک پُر اسرار ، تنہا ، چھوٹے سے جزیرے کی طرح ہیں جو اسلام کی سیلابی موج کے راستے میں ہے ۔

وسطی اور جنوبی ایشیا کی شاید ہی کوئی اور قوم کالاشوں کے برابر فرضی کہانیوں کا موضوع اور دلچسپی کا مرکز رہی ہو ۔ وہ کبھی افغانستان کے علاقے کافرستان میں رہتے تھے اور آج شمالی پاکستان کے ضلع چترال میں رہتے ہیں ۔ کافروں سے دل چسپی کی ابتدا بہت پرانی ہے ۔

محمود غزنوی جو ہندوستان پر حملہ کرنے والا پہلا مسلمان فرماں روا تھا ، ۱۰۲۰ء میں کافروں کو حلقہ بگوش اسلام کرنا چاہتا تھا ۔ پھر تیمور لنگ بھی ، جس سے ایک عالم کانپتا تھا ، یہی چاہتا تھا ۔ مغلیہ سلطنت کے بانی بابر نے اپنی تزک میں اپنی

مخصوص پسندیدگی کے ساتھ ان کی شراب کی تعریف کی ہے۔

۱۸۹۵ء اور ۱۹۰۰ء کے درمیان افغانستان کے مردِ آہن امیر عبدالرحمن نے بزورشمشیر افغان کافروں کو مسلمان کیا اور ان کے وطن کافرستان کا نام بدل کر نورستان، یعنی "روشنی کی سرزمین" رکھا اور دیہاتوں کے کافر ناموں کو بھی اسلامی ناموں سے بدل دیا، مثلاً مُلدیش کا نام اسلام آباد قرار دیا گیا۔ بشگلی جیسے سرخ کافر اپنے چترال میں رہنے والے ہم قبیلہ افراد سے، جن کو سیاہ کافر یا کالاش کہا جاتا تھا علیحدہ ہوگئے۔ سفیدپوش اور سیاہ پوش کا فرق ان کے لباس کے رنگ کی بنا پر ہے۔

کافروں کے سحر میں مبتلا ہوجانے والے برطانوی سلطنت سازوں اور عالم منتظموں کے ناموں کی فہرست برطانوی سلطنت کے معززین کی فہرست معلوم ہوتی ہے۔ سرحد کے پہلے بڑے عالم منتظم الفنسٹن سے شروع ہوکر اس فہرست میں برنس، رَیورٹی، رابرٹسن، بیلیو، اسٹائن اور مورگن اسٹیئرن جیسے نام آتے ہیں۔ کافرستان میں داخل ہونے والے اوّلین یوروپی وہ تھے جو ۱۸۸۵-۱۸۸۶ء کے لوکہارٹ مِشن میں شامل تھے۔ رابرٹسن کی ضخیم کتاب "ہندوکش کے کافر" جو پہلی مرتبہ ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی تھی اور کافروں کے درمیان ایک سالہ قیام کے بعد لکھی گئی تھی، ابھی تک نہایت مستند ہے۔ ڈاکٹر شوئلر جونس اور پیٹرپارکس جیسے معاصر علما ان کے بارے میں لکھتے رہتے ہیں اور ان کے دیس میں آتے رہتے ہیں۔

کافروں کے بارے میں وکٹوریائی عہد کے متعدد منتظموں کی رائے اچھی نہیں تھی۔ بروسن کی رائے میں کافر ایک "نابازیافتہ وحشی" تھا اور کرنل ڈیورنڈ کے نزدیک، جو ان کے علاقے کا منتظم تھا، " کافر

بالکل اور خالص وحشی "تھا ۔ لیکن اکثریت پر کافروں کا رومانی افسوں غالب تھا ۔

میجر گورڈن نے روزنامہ "ٹائمس" کے نام اپنے ۵ فروری ۱۸۸۰ء کے خط میں کافروں کا ذکر کرتے ہوئے رائے عامہ اور وکٹوریائی عہد کے انگلستان کی دو خاص موضوعات کی عکاسی کی ۔ پہلا موضوع تھا کافروں کا یوروپی اصل ہونا اور دوسرا موضوع تھا مسلمانوں کے ہاتھوں ان کی فنا اور یہی دونوں موضوع کافروں کے ہر تذکرے میں نمایاں رہے ہیں ۔ "کافر ہم سے محبت کرتے ہیں اور ہم کو اپنا یوروپی بھائی کہتے ہیں .... کیوں کہ وہ یوروپیوں کی طرح گورے ہیں" ۔ علاوہ ازیں ڈبلیو ۔ ڈبلیو ۔ ہنٹر نے ۱۸۸۵ء میں امپیریل گزیٹر آف انڈیا میں لکھا کہ " دوسرے ہندوستانیوں کے برخلاف وہ کرسیوں پر بیٹھتے تھے اور میزیں استعمال کرتے تھے "۔ میجر نے کافروں کے ساتھ جنھیں " ان کے مسلمان دشمنوں کے آہنی حصار نے باہر دھکیل دیا ہے " ایک مضبوط دفاعی معاہدہ کرنے کی صلاح دی ۔ ۱۹۱۳ء کے آتے آتے اعلان کردیا گیا کہ تمام کافر ختم کردیے گئے اور "سچے مسلمان" ہوگئے ۔۔۔۔ آج بھی اسی خطرے سے خبردار کیا جارہا ہے ۔ لیکن شاید یہ خبر جھوٹی ہے ۔

علما کے تخمینے کے مطابق ۱۹۵۵ء میں کالاش آبادی تقریباً ۲۰۰۰ تھی، لیکن مردم شماری کے اعدادوشمار اس سے کچھ زیادہ بتاتے ہیں ۔ ۲۰ برس بعد ان کی آبادی بڑھ کر تقریباً ۳۰۰۰ ہوگئی تھی ۔ ۱۹۸۴ء میں تقریباً ۴۰۰۰ کالاش تھے ۔ آبادی میں اضافہ کا یہ رجحان پائیدار معلوم ہوتا ہے اور پاکستان میں آبادی میں اضافہ کی زیادہ شرح تقریباً ۳ فی صد کا اہرتو ہے ۔ چناں چہ کالاشیوں کی آبادی ختم ہونے

کی خبریں سراسر غلط ہیں ــ لیکن دیگر پیچیدہ عمرانی اور ثقافتی مسائل البتہ ہیں ــ

کالاش کا مسئلہ یہ نہیں کہ ان کے ارکان اسلام کی خاطر کافرستان چھوڑ رہے ہیں بلکہ یہ ہے کہ اسلام کافرستان میں داخل ہورہا ہے ــ ان کی وادیوں میں اس وقت تقریباً ۲۰۰۰ مسلمان آباد ہیں ــ یہ تعداد ماضی کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے ــ ان میں سے بہت سے، جن کو شیخ کہا جاتا ہے، کالاش مذہب ترک کرکے مسلمان ہوئے ہیں اور تمام نومذہبوں کی طرح شدید راسخ العقیدہ ہیں ــ لیکن بہت سے آبادکار بھی ہیں جنھوں نے خریداری یا دھوکے سے، مثلاً اخروٹ کے قیمتی درخت دو روپے کے عوض یا آدھا ایکڑ زمین پچاس روپے میں گروی رکھ کر، املاک پیدا کرلی ہیں ــ

کافرستان میں آج دس سے زیادہ مساجد ہیں ــ لاؤڈ اسپیکروں پر پنج وقتہ رحمان رحیم اللہ تعالی کی بزرگی کی صدا بلند ہوتی ہے ــ بمبوریٹ کی مسجد میں، جو سب سے بڑی ہے، سو نمازیوں کی گنجائش ہے ــ اس کو، نصب شدہ کتبے کی رو سے پنجاب کے ایک مذہبی مزاج سیّاح کے عطیے سے تعمیر کیا گیا تھا ــ اس کے لاؤڈ اسپیکروں سے اذان کی آواز وادی میں گونجتی ہے ــ تمام ذرائع آمدورفت اور ہوٹلوں کے مالک مسلمان ہیں ــ

کالاش مسلمان کیوں ہوتا ہے؟ کبھی تباہ کن قرض سے بچنے کے لیے، کبھی نوکری کی خاطر، کبھی، (اور یہ بات عورتوں کے سلسلے میں سامنے آتی ہے) شادی کرنے اور اس طرح بہتر معیار زندگی حاصل کرنے کی غرض سے، مگر جبر سے وہ شاذونادر ہی مسلمان ہوتا ہے ــ مسلمان اس کی یہ تاویل پیش کرتے ہیں کہ اسلام قبول کرکے کافر اس دنیا میں ایک زیادہ صاف ستھری، زیادہ اخلاق اور بہتر زندگی گزارتا ہے اور دوسری دنیا

میں دائمی عذاب سے بچ جاتا ہے۔

ایک لوک کہانی کی رو سے، کالاشیوں کا عقیدہ ہے کہ وہ حضرت آدم اور حضرت حوّا کے بیٹے اور بیٹی کی اولاد ہیں جب روئے زمین پر انسانوں کو آباد کیا جارہا تھا تو انھیں ایک افسانوی سرزمین تسیام میں بھیجا گیا تھا۔ لیکن ان کو اپنے لیے ایک الگ خطّہ زمین کی خواہش تھی۔ لہذا انھوں نے اعتراض کیا تو ان کو کافرستان بھیج دیا گیا جسے اس کے حسن کی بدولت خدا نے خود اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے گیتوں میں وہ ابھی تک چھوڑے ہوئے تسیام کو یاد کرتے ہیں۔

کافر ایک قدیم قوم ہے۔ ۱۹۲۹ء میں کسی مذہبی رہنما نے پروفیسر مورگن اسٹیئرن کو ایک شجرہ دیا تھا جس میں ۴۵ پشتوں تک کا ذکر تھا جو ظہورِ اسلام سے تین چار صدی پہلے تک پہنچتا تھا۔ اس قوم کی یادوں میں اسی خطّہ زمین میں وسیع علاقوں پر حکومت کی یاد بھی شامل ہے۔

کالاش تین بلند، دشوار گزار وادیوں میں رہتے ہیں جن کے نام بمبوریٹ، بیریر اور رمبور ہیں: ان کو اجتماعی طور پر کافرستان کہا جاتا ہے۔ یہ وادیاں پاکستان کے سب سے شمالی ضلع چترال کا حصّہ ہیں۔ چترال پاکستان کے ان اضلاع میں سے ہے جہاں پہنچنا سب سے مشکل ہے۔ چھ ماہ سے زیادہ عرصے تک، دس ہزار فٹ سے زیادہ بلند درّہ لواری بند رہتا ہے۔ اسی نارسائی کی وجہ سے کافرستان کی دوری میں اضافہ ہوا ہے۔

کالاش مذہب، رسم و رواج اور سماجی زندگی اپنے گرد بسنے والے مسلمان پڑوسیوں سے یکسر مختلف ہیں۔ شراب کے جشن، خونی قربانیاں، چوبیں بت، بعض رسوم

میں جنسی بے راہ روی کے مظاہرے اور بستی کے تمام مردوزن کا باہم رقص سب مسلمانوں کی نظر میں لعنتی مشاغل ہیں ۔ رکپلنگ "بادشاہ ہونے والا آدمی" کے افسانے میں بودلک نامی سماجی ادارے کی ایک مسخ تصویر نظر آتی ہے ۔ اس ادارے کی مرکزی رسم یہ تھی کہ نسل کو بہتر بنانے کے لیے قبیلے کا سب سے تنومند فرد چنا جاتا تھا اور اسے خوب کھلایا پلایا جاتا تھا اور اس کی اچھی طرح نگہداشت کی جاتی تھی اور پھر اسے اس بات کی اجازت دی جاتی تھی کہ وہ جتنی عورتوں سے چاہے مباشرت کرے ۔ کپلنگ کو بظاہر یہ کہانی لکھنے کی تحریک کافرستان میں گارڈنر کی مفروضہ سیاحتوں اور اس کی فراہم کردہ اطلاع سے ہوئی تھی کہ ۱۷۷۰ء میں دو یوروپی باشندے کافروں کے درمیان رہے تھے اور ان ہی کے ہاتھوں موت کے گھاٹ اترے تھے ۔ اس کہانی پر بنائی جانے والی فلم میں ان دونوں مہم جوؤں کا کردار شان کونری اور مائیکل کین نے ادا کیا ہے جو عین مناسب ہے ۔

اپنے ٹخنوں تک لمبے سیاہ لباس اور کوڑیوں سے سجی ٹوپیوں میں کالاش عورتیں بڑی منفرد نظر آتی ہیں ۔ تاہم مردوں نے وہی لباس پہننا شروع کردیا جو ان کے مسلم ہمسایے پہنتے ہیں ۔ مقامی کالاشیوں نے سیف اللہ جان اور عبد الخالق جیسے مسلم نام بھی اختیار کرلیے ہیں ۔ ان کی گفتگو میں بھی جدید اردو اور فارسی محاورے ٹکے ہوتے ہیں ۔ بہت سے مرد اپنی ٹوپیوں میں لگے پروں یا شکائی کی بدولت الگ پہچانے جاتے ہیں، ورنہ کبھی یہ چیزیں مسلمانوں سے روایتی دشمنی کی علامتیں تھیں ۔ روایتاً ٹوپی میں پَر لگانے کا حق قبیلے کی طرف سے صرف اس شخص کو ملتا تھا جس نے ایک مسلمان کو قتل کیا ہو ۔

موجودہ صدی کی ساتویں دہائی میں، وزیر اعظم پاکستان ذوالفقار علی بھٹو بمبوریٹ آئے تھے اور کالاشیوں کے سحر میں مبتلا ہوگئے تھے۔ اسی وجہ سے کالاش آج بھی ان کو احترام سے یاد کرتے ہیں۔ انھوں نے کالاشیوں سے واضح طور پر امتیازی سلوک کیا جس سے شیخ صاحبان بہت ناراض ہوئے۔ بھٹو اس قبیلے اور اس کی ثقافت کو تحفّظ دینا چاہتے تھے۔ انھوں نے بمبوریٹ تک جیپ کے قابل سڑک بنانے کا حکم دیا جو علاقے کی پہلی سڑک ہے۔ اس سڑک کی بدولت اس علاقے میں سیّاحوں کا سیلاب آگیا۔ مقامی آبادی کے مقابلے میں سیّاحوں کی کثرت غالباً دنیا میں سب سے زیادہ ہے۔ ان سیّاحوں میں جاپانی ماہرین بشریات اور کیمبرج یونیورسٹی کی انڈرگریجویٹ طالبات جو کالاش لباس پہنے بالکل مقامی رنگ میں رنگی نظر آتی ہیں۔

کالاشیوں کی مادّی زندگی شدید افلاس سے عبارت ہے۔ صحت و صفائی، تعلیم، متوازن غذا اور طبّی سہولتیں تقریباً عنقا ہیں۔ وادیوں میں بجلی نہیں ہے۔ اوسط کالاش اپنی عمر سے زیادہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس پر مستزاد جارحانہ مزاج اور طاقت ور پڑوسیوں کا رویّہ ہے جو ان کو "غلیظ" کافر سمجھتے ہیں؛ اس کی وجہ سے کالاشیوں پر شدید سماجی اور نفسیاتی دباؤ ہے۔ اب وہ خود اپنے تہواروں اور رسوم و رواج کے بارے میں مشکوک ہوگئے ہیں، گویا نسلی تفاخر اپنے آپ سے نفرت کے خلاف برسرپیکار ہے۔ بودلک کا سماجی ادارہ بس ختم ہی سمجھئے، کالاش قبروں پر حفاظت کے لیے نصب کردہ چوبیں بت چوری ہوگئے ہیں، فروخت کردیے گئے ہیں یا تباہ کردیے گئے ہیں اور شراب کے جشن روزبروز کم ہوتے جارہے ہیں۔

تاہم حا... ...ائع ابلاغ کی توجہ اور

غیرملکیوں کی ہمدردی نے مقامی اور بسا اوقات تبدیلئ مذہب کی بے ڈھنگی کوششوں کے ساتھ مل کر کالاشیوں میں ایک ردِّعمل پیدا کیا ہے۔کالاش قبائلی بزرگوں اور سرداروں نے اپنے لوگوں کو قبولِ اسلام کی کوششوں کے خلاف مزاحمت پر اکسایا ہے اور ان میں اپنے رسوم و رواج اور ثقافت پر تفاخر کا جذبہ بیدار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ پہلے ہی ضرورت سے زیادہ تبدیلی آچکی ہے اور وہ لباس، نام اوررسوم کا حوالہ دیتے ہیں۔ سیف اللہ کالاش نے حالات کی ستم ظریفی کو سمجھے بغیر اسی مکتبے کی جسے وہ ردّ کرنا چاہتا تھا تائید کرتے ہوئے مجھ سے کہا "خدا کے فضل سے ہم اسلام کی تبلیغ کی مزاحمت کررہے ہیں اور ہمیں اپنی ثقافت پر فخر ہے"۔ اس کا دعویٰ ہے کہ پچھلے ایک دو برس میں مزید لوگوں کا قبولِ اسلام موثر طورِ پر رک گیا ہے۔

اس صدی کے آخر تک کالاشیوں کے کافر نہ رہنے کی باتیں مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن کالاشیوں کا انجام کیا ہوگا؟ کیا وہ آدھے مسلمان اور آدھے کافر رہ جائیں گے؟ کیا وہ نیم افسانوی نیم حقیقی رہیں گے؟ کیا وہ دنیا کے ایک پُرآشوب حصّے میں ایک چھوٹی خطرات سے گھری ہوئی اقلیت کے عدم تحفّظ کا پرتو بنے رہیں گے؟

نفاذِ اسلام کا عہد کرتے ہوئے حکومت پاکستان نے اپنی اقلیتوں کو نظرانداز نہیں کیا ہے۔ کالاش آبادی کی مدد کے لیے کالاش موئسسّہ قائم کیاگیا ہے۔ یہ صحیح سمت میں ایک قدم ہے۔ حکومت پاکستان جس کی رعایا میں تقریباً ۹ کروڑ مسلمان ہیں ایک ہاتھی کی طرح ہے اور چار ہزار کالاش انڈے کے چھلکے کی طرح لہذا حکومت کالاش وادیوں میں کسی نقصان کے بغیر

نرم روی اختیار کرسکتی ہے ۔ ضرورت سے زیادہ دباؤ کالاشیوں کو کچل ڈالے گا اور ضرورت سے کم دباؤ سے مقامیوں کو چھوٹ مل جائے گی ۔ ہزار برس سے کافروں نے اسلام کا صرف ایک ، جارحانہ ، رخ ہی دیکھا ہے ۔ فاتحوں نے تلوار استعمال کی ہے اور واعظوں نے ڈرایا ہے لیکن اسلام کے اور رخ بھی تو ہیں۔ نرم خو اور دانش مند ، امن و آشتی پر کاربند صوفی پیر اور سالک ہمیشہ سے دور جنوب کی طرف دریائے سندھ پار رہنے کو ترجیح دیتے تھے جہاں اسلام قبول کرنے والوں کی کہیں بڑی تعداد ان کی منتظر تھی ۔ ان کی نظر میں اللہ تعالی کے ۹۹ ناموں میں رحمان اور رحیم سب سے اہم ہیں اور یہی نام سب سے زیادہ ورد زبان رہتے ہیں ۔ شاید ان ہی ناموں کی برکت سے مسلمان کالاش مسئلے کا بہترین حل ڈھونڈ لیں گے ۔

مور اور تور —
پختون نسوانیّت کے ثنائی نمونے

اس باب میں پختون قبائلی معاشرے میں عورت کے مقام کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا گیا ہے ۔ پاکستان کے شمال مغربی سرحدی صوبے میں قبائلی علاقے میں (جہاں ملک کے تعزیری، دیوانی اور مالی قوانین نافذ العمل نہیں) مہمند ایجنسی میں بسنے والے مہمند قبائل کے درمیان اور ضلع پشاور میں (جہاں مذکورہ قوانین نافذ العمل ہیں) ۱۹۷۵ء تا ۱۹۷۶ء کے عرصے میں برمحل مطالعے سے معطیات جمع کی گئی ہیں ۔ اوّل الذکر آبادی کو قبائلی مہمند اور موخر الذکر کو آباد مہمند کا نام دیا گیا ہے ۔

شمالی مغربی سرحدی صوبے کے قبائلی علاقوں کی کل آبادی کا ۹۰ تا ۹۵ فی صد پختونوں پر مشتمل ہے۔ یہ مردوں کی دنیا ہے ۔ پختو کا راست توصیفی مترادف سریتوب ہے جس کے معنی مردانگی یا عزّت ہیں ۔ نسل مرد سے چلتی ہے ۔ شادی کے بعد توطّن جدّی ہوتا ہے اور دادیہالی متوازی رشتے کے بہن بھائیوں سے شادی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ پختون کی عزّت کا اس کی عورتوں سے گہرا تعلق ہے اور اس کی خدمت اور اس کے موقف سے وفاداری عورتوں کا مقصد حیات ہے ۔ پختون رواج میں عورتوں کو زمین ترکہ میں نہیں ملتی ۔ کوئی پختون خواہ مثالی پختون سے کتنا بھی مختلف ہو، عورتوں کے متعلق اپنا تصوّر کبھی نہیں بدلتا ۔ ابھی حال تک بیلا مسلم شہری مہمندوں کے قبائلی بزرگوں نے اپنے

گاوٗں میں لڑکیوں کا اسکول کھولنے کی مخالفت کی تھی —
مثالی عورتیں صرف گھر چلانا سیکھتی ہیں — یہ ایک
تناقص ہے کہ "پختون والی" یعنی پختون طرزحیات کی
سب سے متشدّد حامی عورتیں ہوتی ہیں — مندرجہ ذیل
شعر میں ایک عورت اپنے شوہر کو "پختون والی" پر
کاربند رہنے کی تلقین کرتی ہے خواہ اس کی جان چلی
جائے اور عورت کی تمام خوشیاں پامال ہوجائیں —

جنگ پر جاوٗ اور شہید ہو جاوٗ اور پھر
میں تمھاری قبر پر اپنی بہترین چادر ڈالوں گی

اسی قسم کے زنانہ ادبی جذبات شدید قبائلی تنازعات
کی شکل اختیار کرلیتے ہیں —

مثالی صورت میں، عورتوں کا تصوّر یہ ہے کہ وہ
دو متضاد اور مخالف نمونوں پر پوری اترتی ہیں — ایک طرف
مور ہے یعنی ماں جس میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی
اس حدیث کی جذبات بیدار کرنے والی صدائے بازگشت
سنائی دیتی ہے کہ "ماں کے قدموں تلے جنّت ہے" —
دوسری طرف اگر عورت کی عصمت داغ دار ہو جائے اور
اس کے قریبی جدّی رشتے دار، یعنی باپ، شوہر یا
بھائی کی آبرو کو خطرہ ہو تو اس کو تور کی حالت
میں سمجھا جاتا ہے جس کے لغوی معنی "سیاہ" ہیں —
رنگ کی رمزیت عالم گیر قبائلی مظہر ہے[۲] اور پختونوں
میں سیاہی موت، شر اور منفیت کا رنگ ہے اور سفیدی
پاک بازی اور خیر کا — تجربہ بتاتا ہے کہ تور
معاملات میں ہمیشہ اس مثالی نمونے کا پرتو ہوتا ہے
جس میں دونوں ادا کار، لیکن خاص طور پر عورت قریب ترین
مرد رشتہ دار کے ہاتھ سے قتل ہوجاتی ہے — ذیل میں
درج دو واقعاتی مطالعوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے —

تاہم اصل مور نمونہ اس مثالی صورت سے خاصہ مختلف ہوتا ہے۔ عورتوں کی زندگی جسمانی طور پر سخت اور محنت اور یک رنگی سے عبارت ہوتی ہے جیسا مہمند عورتوں کے سلسلے میں ہمارے تیار کیے ہوئے مثالی نظام الاوقات سے ظاہر ہوتا ہے۔

عورتیں کھانا پکاتی ہیں، گھر کی صفائی کرتی ہیں، پانی بھرتی ہیں، جانوروں کو چارہ ڈالتی ہیں اور ان کا دودھ دوہتی ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے عام فرائض بھی بجا لاتی ہیں مثلاً بچّوں کی نگہداشت وغیرہ اور فصلوں کی کٹائی اور گاہنے میں بھی مدد کرتی ہیں۔ ہم نے دو ہفتے تک بعض قبائلی اور آباد مہمند خاندانوں کے روزمرّہ مشاغل کا مطالعہ کیا۔ یہ خاندان شجرہ، پیشہ اور سماجی حیثیت کے لحاظ سے مختلف طبقوں سے تعلق رکھتے تھے اور ان کو جُزافی طور پر چنا گیا تھا۔ (نقشہ ۳۶۱)۔ ظاہر ہے کہ خواہ عورتوں کو مور یعنی ماں کی حیثیت سے ایک آدرش سمجھا جائے جس میں معاشرے میں اعلیٰ حیثیت اور بلند مقام مضمر ہیں لیکن ان کا روزمرّہ بہت سخت اور تھکا دینے والا ہے۔

عورتوں کی تقدیر کے بارے میں شاید پشتو کی اس کہاوت سے زیادہ جامع کوئی اور قول یا کہاوت نہیں کہ عورت کے لیئے کور (گھر) ہے یا گور (قبر)۔[۳] مرد نجی گفتگو میں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ عورت کی زندگی بہت دشوار ہے: عورتیں بدنصیب ہیں، وہ بالکل بے یارومددگار ہیں"۔

پختونوں کے روایتی اور مرکزی معزز اداروں، مثلاً جرگہ، حُجرہ، لشکر، مِلکی میں عورتوں کا نہ کوئی دخل ہے نہ حصّہ۔ بلکہ ان کو تو وہ حقوق بھی حاصل نہیں جو ان کو اسلام نے عطا کیے ہیں: مثال کے طور پر ان کی

شادی ان کی رضامندی حاصل کیے بغیر کردی جاتی ہے ، وہ حق مہر کا دعویٰ نہیں کرسکتیں، کوئی تحریری نکاح نامہ نہیں ہوتا ، وہ نہ زمین کی مالک ہوسکتی ہیں نہ انھیں زمین ترکہ میں مل سکتی ہے ۔ نہ وہ کسی حالت میں خلع لے سکتی ہیں ۔ "بیوی کو طلاق دینے والا" (زن طلاق) گالی ہے ۔ مطلقہ عورت سے عصمت و عفت کے سخت قوانین کو خطرہ لاحق ہوگا اور عورت خود تور کہلائے جانے کا خطرہ مول لے گی جس کی وجہ سے اسے قتل کردیا جائے گا ۔ ہمارے برمحل مطالعے کے علاقے میں ایک بھی پختون مطلقہ عورت نہیں تھی ۔

خاکہ ۱ـ۳: مختلف سماجی طبقوں کی عورتوں کی زندگی کا ایک دن

وقت	بیگم الف (اعلی نسب)
سحر+ ۶ تا ۸ بجے صبح	۵ بجکر تیس منٹ :نماز ، چائے بنانا ،برتن دھونا ، گھر اور مویشیوں کے باڑے (غوجال) میں جھاڑو دینا ،مویشیوں کو چارہ ڈالنا ،لکڑی کاٹنا ،بکری کا دودھ دوہنا
ڈوڈائی++ ۱۱ تا ۱ بجے	گاؤں کے کنویں سے پانی بھرنا دوپہر کا کھانا پکانا
پاخن ماس پاکھن+ ۱ تا ۴ بجے شام	۲ تا ۳ بجے سہ پہر ،گھروالوں کے کپڑے دھونا ، چائے بنانا ، آٹا گوندھنا
مازیگار+ ۴ تا ۶ بجے شام	رات کا کھانا پکانا ، بکری کا دودھ دوہنا

ماخم+ ٦ تا ٧ بجے	رات کا کھانا
ماسخوتن+ ٧ بجے شام	بچّوں کے بستر بچھانا ، ریڈیو پر پختو پروگرام سننا ، ۹ بجکر ۳۰ منٹ پر سو جانا

وقت	بیگم ب (ادنی نسب)
سحر+ ٦ تا ۸ بجے صبح	۵ بجکر تیس منٹ : نماز ، وضو کے لیے پانی گرم کرنا ، چائے بنانا ، غوجال صاف کرنا ، لکڑی کاٹنا ، دودھ دوہنا ، بھینسوں کو چارہ ڈالنا
ڈوڈائی++ ۱۱ تا ۱ بجے	بوڑھی ساس کی خدمت کرنا ، کپڑے دھونا ، دوپہر کا کھانا پکانا
پاخن ماس پاکھن+ ۱ تا ۴ بجے شام	سسرال سے بیٹی لڑکر آئی ہے ، اس کے ساتھ جاکر صلح صفائی کرانا ، چائے بنانا
مازیگار+ ۴ تا ٦ بجے	آٹا گوندھنا ، بکریوں کا دودھ دوہنا ، رات کا کھانا پکانا
ماخم+ ٦ تا ٧ بجے	مویشیوں کی دیکھ بھال ، رات کھانا
ماسخوتن+ ٧ بجے شام	ساس کا بستر گرم کرنے کے لیے ریت گرم کرنا (ٹکور) ۸ بجے سو جانا

وقت	بیگم ج (اہل حرفہ)
سحر + ٦ تا ٨ بجے صبح	۵ بجے نماز، پانی گرم کرنا ، چائے کے لیےبکریوں کا دودھ دوہنا، چائے بنانا ، لکڑی کاٹنا، غوجال صاف کرنا ، مویشیوں کو چارہ ڈالنا اور پھر ان کو باہر نکالنا
ڈوڈائی ++ ١١ تا ١ بجے	کنویں سے پانی لانا ، کھٹمل مارنے کے لیے بستر اور رضائیوں کو دھوپ میں ڈالنا اور جھٹکنا جھاڑنا ، دوپہر کا کھانا پکانا
پاخن ماس پاکھن + ١ تا ۴ بجے شام	چائے بنانا، آٹا گوندھنا ، بستر اندر لانا
مازیگار + ۴ تا ٦ بجے	آٹا گوندھنا ، رات کا کھانا پکانا
ماخم + ٦ تا ٧ بجے	جانوروں کو اندر لاکرباندھنا رات کا کھانا پکانا
ماسخوتن + ٧ بجے شام	نماز : ۹بجے تک سوجانا

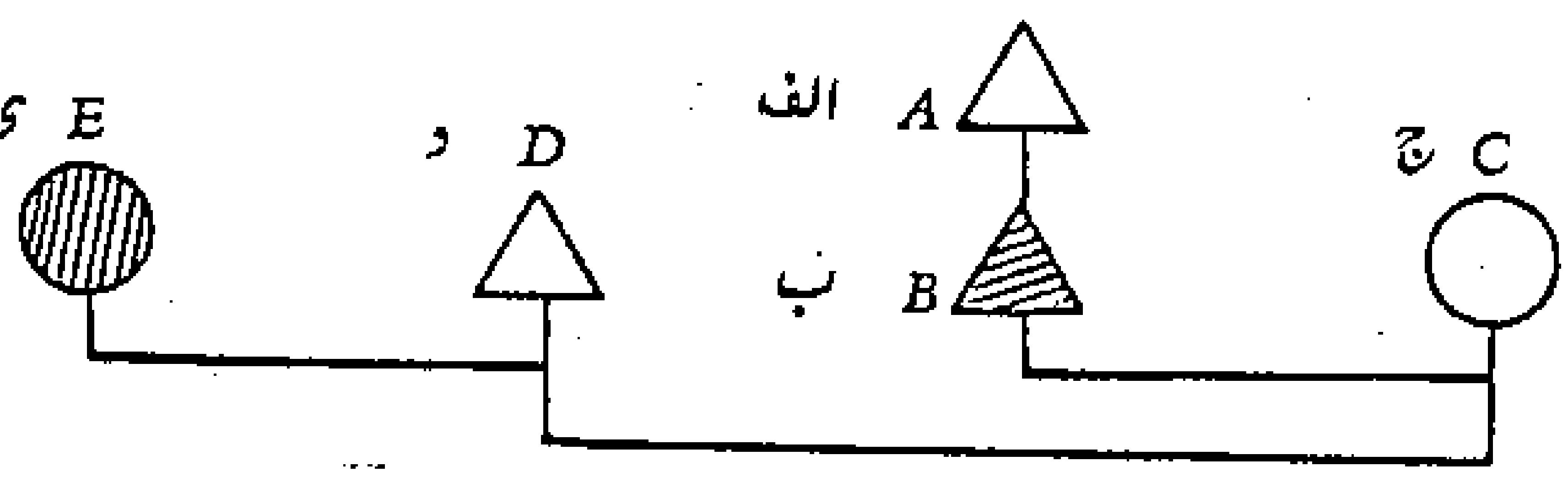
+ دن کے مختلف اوقات کے لیے پشتو نام
++ طعام کے لیے پشتو لفظ

عورتوں کی عصمت اور پردہ کے قوانین معاشرتے میں سختی سے نافذ ہیں ۔ ان سے روگردانی کی سزا بہت سخت ہے ۔ عورتوں کو معاشرتی زندگی سے الگ رکھا جاتا ہے ۔ اوّل تو وہ بازار جاتی نہیں اور اگر جاتی ہیں تو شاذونادر ۔ گھریلو ضروریات کی خریداری اور فراہمی مرد کا کام ہے ۔ عورتیں عام طور پر اپنے ہی نسب میں ملتی جلتی ہیں اور معاشرے میں یک نسبی نسل کے اصول کو اچھی طرح یاد رکھتی ہیں اور کہتی ہیں "ہم ایک ہی باپ کی اولاد ہیں"۔ اگر عورتیں کسی خاص راستے سے گزر کر کنویں پر جاتی ہیں تو یہ "عورتوں کا راستہ" (دے زنانہ لار دا) ہو جاتا ہے ۔ مردوں سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ اس راستے سے، خاص طور پر ان اوقات میں جب عورتیں اس سے گزرتی ہیں ، نہیں گزریں گے ۔ عورتیں کنویں پر اکٹھی ہوکر بات چیت کرتی ہیں ۔ عورتوں کے کنویں پر پانی بھرنے کے لیے جانے اور وہاں بیٹھ کر باہم گفتگو کے لیے ایک خاص اصطلاح مازیگارے ہے ۔

ذیل میں ہم دو تور معاملات بیان کریں گے جن سے معاشرے میں اس کے عامل اصولوں کی وضاحت ہوتی ہے: پہلا واقعہ قبائلی علاقے میں ہوا اور دوسرا شہری علاقے میں ۔ پہلے معاملے کی شدّت دوسرے معاملے سے یکسر مختلف ہے، دوسرے معاملے میں مرد "مذر" (یعنی شرم کا جرمانہ ادا کرکے بچ جاتا ہے ۔

جدّی مسابقت (ترُبور والی) سے سیاسی پناہ حاصل کرنے کے لیے ایک شادی شدہ جوڑا ۔ بِ اور یِ ہمسایہ کے طور پر الف کے گاؤں مالک میں آتے ہیں ۔ الف کا بیٹا یِ سے خفیہ طور پر تعلقات قائم کرلیتا ہے ۔ (اس واقعہ کی اطلاع الف کو دیتا ہے ۔ الف ایک دعوت کا اہتمام کرتا ہے جس کے بعد وہ تمام حاضرین سے دعا

کرنے کو کہتا ہے، پھر اپنی ریوالور نکال کر اپنے بیٹے ب کے جسم میں چھ گولیاں اتار دیتا ہے ـ پختو ہوگیا ـ اپنے بیٹے کا چالیس دن تک سوگ منانے کے بعد الف د کو بلا کر وہی ریوالور دیتا ہے اور اسے اپنی بیوی ی کو گولی مارکر پختو کرنے کو کہتا ہے ـ د اپنی بیوی ی کو گولی مار کر ہلاک کردیتا ہے ـ اس کے بعد الف سب لوگوں کے سامنے اعلان کرتا ہے کہ آج سے د اس کا قانونی بیٹا ہے اور اس کی شادی اپنے مرحوم بیٹے کی بیوی ج سے کردیتا ہے (خط کشیدہ الفاظ پختو ہیں)ـ

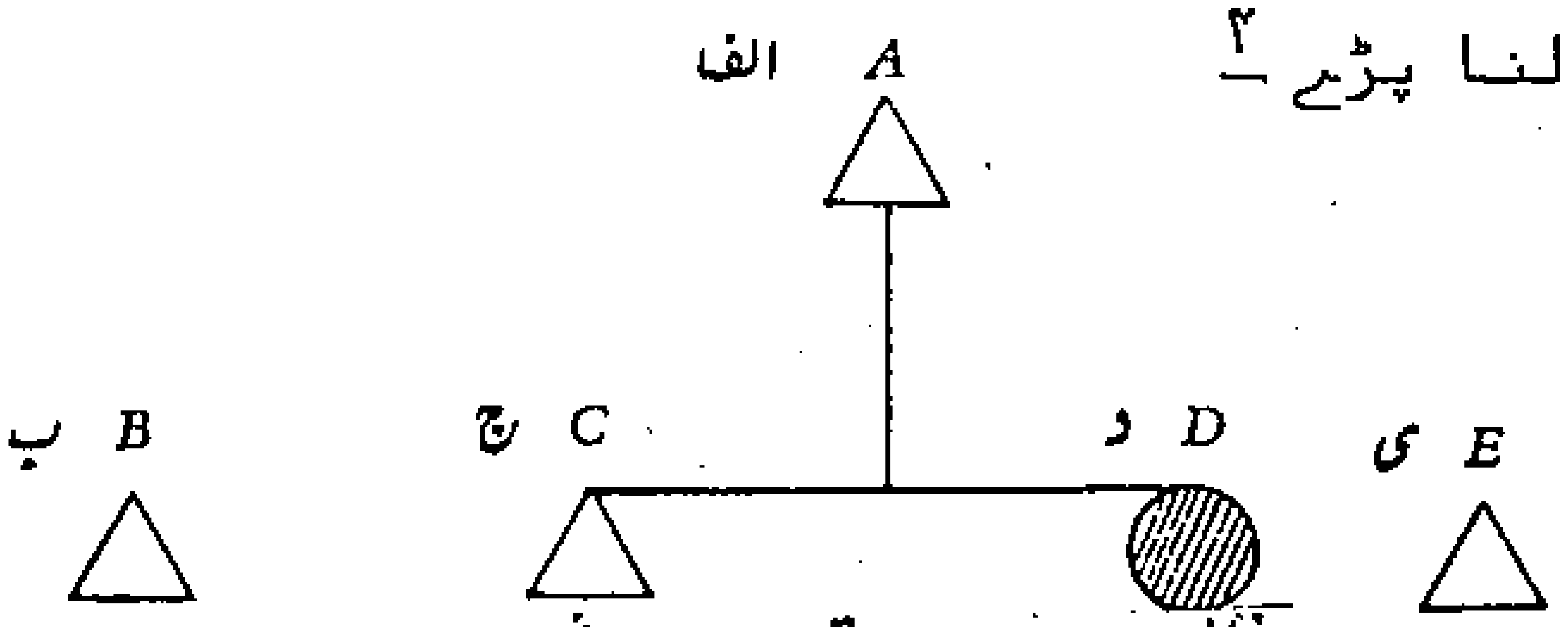


شکل ۱ء۳ پہلا او لجعاملہ (قبائلی مہمند)

د جس کی منگنی ب سے ہوگئی تھی کھیت میں بھٹے توڑ رہی تھی جب اس کا ایک نوجوان رشتے کا بھائی اتفاقاً ادھر آنکلا اور اس سے باتیں کرنے لگا ـ ب کا بھی ادھر سے گزر ہوا اور اس نے دونوں پر الزام لگا دیا ـ ب نے الف سے شکایت کی جس نے اپنے بیٹے ج کے ساتھ جاکر اپنی بیٹی د کو گولی مار کر قتل کردیا ـ ی اس علاقے سے بھاگ کر کہیں جاچھپا ـ قبائلی بزرگوں نے ۱۵۰۰ روپے کا عذر طے کرایا تاکہ گروہ نہ بٹے ـ اس کے بعد ی کو واپس آنے کی اجازت ملی ـ

خاندان کو اس بات کا بھرپور احساس رہتا ہے کہ "عورت کسی اور (شوہر) کی ملکیت ہوتی ہے" ـ لہذا گھر میں وہ "عارضی مہمان" ہے ـ خاندان کے بزرگوں کو شادی شدہ بیٹیوں کی بیٹیوں کے نام اور ان کی تعداد

یاد نہیں رہتی کیوں کہ ان کے لیے ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا نہ سماج میں ان کی کوئی اہمیت ہوتی ہے — ان کے نام بھی "کھو" جاتے ہیں اور وہ" گم نام " ہوجاتی ہیں — ان کو محض کور (گھر) ،بال بچ (خاندان) یا محض خازا (عورت)کہا جاتا ہے — شادی کے بعد عورتیں اپنے میکے کے NATAL رشتہ داروں سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں اور روایت انھیں اپنے شوہر کی عزّت کی حفاظت اور پاسداری پر مجبور کرتی ہے چاہیے اس راہ میں انھیں اپنے دودھ پیتے بچّوں ہی کو کیوں نہ مار ڈالنا پڑے[۴]



شکل ۳،۲ دوسرا توڑ معاملہ (شہری ہند)

آخرکار عورتوں کو "دلہن کی قیمت" کے عوض حقیقتاً فروخت کردیا جاتا ہے — یہ قیمت دس سے بیس ہزار روپیے تک ہوتی ہے اور یہ رقم دلہن کا باپ عام طور پر اپنے پاس رکھتا ہے— تاہم "دلہن کی قیمت" کا کچھ حصّہ دلہن کے لیے کپڑے جوڑے،فرنیچر یا زیورات بنانے پر خرچ کرنے کا رجحان خاص طور پر ان گروہوں میں پیدا ہوچلا ہے جن کا صوبے کے نسبتاً زیادہ بسے ہوئے علاقوں سے واسطہ رہتا ہے — خاندان کی اندرونی ساخت میں ابتدا ہی سے شادی،فرزندی پانسبی تعلق (Filiation) اور رہائش کو منضبط کرنے والے سماجی قواعد کی موجودگی مضمر ہے جو کسی خاندان کے قابل قبول وجود کے لیے ضروری ہیں اور جو "نُموئی دورانیہ[۵]" کے بعض پہلو متعین کرتے ہیں — شادی گوت کی ہوتی ہے اور ددھیالی متوازی رشتہ کے بھائی بہنوں سے شادی

کو ترجیح دی جاتی ہے۔ جیسا بارتھ نے سوات پختونوں میں شادی کے حوالے سے بتایا ہے[٦] شادی کی رسوم کے مندرجہ ذیل چھ خواص ہوتے ہیں:۔

١۔ دونوں خاندان (لڑکی والے اور لڑکے والے) باری باری ایک دوسرے کی دعوت کرتے ہیں اور خدمات سر انجام دیتے ہیں۔

٢۔ تقریبات میں شرکت عام ہوتی ہے اور اس میں بہت لوگ شریک ہوتے ہیں۔

٣۔ تقریبات کا معیار دولت اور مرتبے سے مطابقت رکھتا ہے۔

٤۔ تقریب میں شرکت کرنا ایک اخلاقی فریضہ ہے۔

٥۔ جو لوگ شرکت سے بچتے ہیں وہ اپنی دشمنی کا اعلان کرتے ہیں اور

٦۔ ان تقریبات سے مردوں کو سیاسی روابط استوار کرنے کا موقع ملتا ہے[٧]

بارتھ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ جس طرح گریامیوں میں تدفین اہمیت رکھتی ہے اسی طرح (پختونوں میں) شادی معاشرے کی اہم ترین رسم ہے[٨] شادی کے لیے سب سے پسندیدہ موسم بہار ہے جب موسم خوش گوار ہوتا ہے بلکہ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ فصلوں کی فروخت سے رقم حاصل ہوچکی ہوتی ہے۔ ربیع الاول میں جو وفات رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم کا مہینہ ہے، محرم میں جو رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے نواسوں کی شہادت کا مہینہ ہے اور رمضان میں، جو روزوں کا مہینہ ہے، کبھی شادی نہیں ہوتی۔

مندرجہ ذیل تین رسوم، جو پختو تصوّرات کی نمایندہ ہیں اور جہاں وہ اسلامی رسوم سے ٹکراتی ہیں، وہاں "مقامی نمونہ" کی قوّت ظاہر کرتی ہیں، اگرچہ عام طور پر بُری سمجھی جاتی ہیں لیکن پھر بھی

رائج ہیں ـ پہلی غیر اسلامی رسم جس کو ماشار (بوڑھے) اور کاشار (جوان) سب ہی بُرا سمجھتے ہیں اور جس کی گرفت دھیرے دھیرے لیکن مسلسل ڈھیلی پڑتی جارہی ہے وہ سر پیسے (یعنی دلہن کی قیمت) کی رسم ہے۔ افریقہ میں تحقیق کرنے والے ماہرین بشریات نے دلہن کی قیمت کی جگہ دلہن کی دولت کی اصطلاح تجویز کی ہے کیوں کہ دلہن کی قیمت سے خریدنے اور بیچنے کا مفہوم پیدا ہوتا ہے ـ تاہم قبائلی علاقوں میں دلہن کی قیمت ہی درست اصطلاح ہے کیوں کہ بیٹیاں صحیح معنوں میں خریدی اور بیچی جاتی ہیں ـ دلہن کا باپ دولھا کے اہل خاندان اور عام طور پر دولھا کے باپ سے دس ہزار سے بیس ہزار روپے تک لیتا ہے ـ قیمت لڑکی کے حسن و جمال، شجرہ، حیثیت کے علاوہ اس چیز سے بھی متعین ہوتی ہے کہ لڑکی کی پہلے شادی ہوئی تھی یا نہیں ـ مثالی صورت میں باپ سے توقع کی جاتی ہے کہ اس رقم کا کچھ حصّہ جہیز پر خرچ کرے گا ـ ایک صدی پہلے دلہن کی قیمتیں کم تھیں اور " محنتی اور سگھڑ بیوی کا خواہش مند ۱۵۰ سے ۲۰۰ روپے تک دے کر آفریدی یا اورکزئی عورت حاصل کرسکتا تھا "[۹]

برّصغیر کے دوسرے معاشروں کے برخلاف، جن میں جہیز زیورات، فرنیچر اور نقدی پر مشتمل ہوتا ہے، پختون دلہن جتنا جہیز لے کر آتی ہے اس سے بہت زیادہ رقم اور سامان دولھا کی طرف سے دلہن کے خاندان والوں کو دیا جاتا ہے[۱۰] شادیوں میں اگر دولھا خوش حال نہ ہو تو اکثر یوں بھی ہوتا ہے کہ دلہن کی قیمت نکاح کے بعد بالاقساط ادا کی جاتی ہے۔ ۱۵ یا ۱۶ سال کی عمر کے بعد لڑکی کو گھر بٹھائے رکھنا معاشرے میں بُری نظر سے دیکھا جاتا ہے ـ موسیٰ خیل قبیلہ یعنی بالائی/شمالی مہمند قبائل میں ۲۵ برس سے زیادہ

عمر کا کوئی مرد یا عورت غیرشادی شدہ نہیں ہے ۔[11]
تاہم افلاس شادی میں سدّراہ ہوتا ہے ۔ شہری مہمندوں کے نچلے نسب کے زید اللّٰہ کی دو بیٹیاں ہیں اور دونوں ۲۱ برس سے زیادہ عمر کی ہیں، لیکن چوں کہ وہ بہت غریب ہے تو نہ ان سے کوئی شادی پر تیار ہے نہ ان کی کم سے کم قیمت "دلہن کی قیمت" کے طور پر ادا کرنے کو آمادہ ہے ۔ اس کے برعکس ہمیش گل کی بھی، جو بڑی شاخ کا فرد ہے، ایک غیرشادی شدہ بیٹی تقریباً اسی عمر کی ہے لیکن چوں کہ وہ محسوس کرتا ہے کہ بڑی شاخ کا فرد ہونے کی وجہ سے، وہ اپنی بیٹی کی شادی ہرکس و ناکس سے نہیں کرسکتا چناں چہ ابھی تک اس کو اپنی حیثیت کے مطابق داماد نہیں ملا ہے۔ دوخیل قبیلے کی چھوٹی شاخ کے ۳۰ سالہ معراج گل کو جو نابینا، مفلس اور تقریباً ۷۰ سالہ خیراز گل کا بیٹا ہے، کوئی دلہن نہیں ملتی کیوں کہ اس کے پاس رقم نہیں ہے۔ کوئی باپ اس کو "مفت" بیٹی دینے پر تیار نہیں ہے۔
ایک شہری مہمند سردار نے ایک واقعہ بیان کیا جس سے پتا چلتا ہے کہ مہمند "سرپیسے" کی کیوں توقع کرتے ہیں اور کیوں قبول کرتے ہیں ۔ ایک مرتبہ کسی باپ نے اپنی بیٹی کی "مفت" شادی کردی ۔ جب بارات رخصتی کے بعد واپس جارہی تھی تو راستے میں ایک چشمہ پڑا ۔ شوہر نے اپنی دلہن سے چشمہ اپنے پیروں پر چل کر عبور کرنے کو کہا ۔ لڑکی کو طیش آگیا اور اس نے دولھا پر بے عزّتی کرنے کا الزام لگایا۔ شوہر نے یہ بات تسلیم کی اور کہا "تم مجھے مفت ملی ہو، ایک پیسہ نہیں دینا پڑا"۔ لڑکی فوراً باپ کے گھر واپس آگئی اور پھر باپ نے اس کی قیمت طلب کی۔ اس مرتبہ جب رخصتی ہوئی تو شوہر نے دلہن کو ڈولائی (ڈولی) میں بٹھا کر چشمہ پار کرانے کا اہتمام کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ پختو کے لغوی معنی "مانگ" ہوسکتے ہیں ۔ قبائلی مہمندوں کی بیشتر شادیاں ،جو بہرحال ہر صورت میں گوت کی ہوتی ہیں،پیدائش پر ہی لڑکی "مانگ" لیتی ہیں؛ معاشرہ اس مانگ کو تسلیم کرلیتا ہے ۔ لڑکے کی ماں کا نوزائیدہ لڑکی کی مانگ لینا نواکا کہلاتا ہے اور اکثر کوئیدان (باضابطہ منگنی)کے برابر ہوتا ہے لہذا قبائلی معاشرے میں اس کی اہمیت کم نہیں ۔ اس رسم کے بعد لڑکی منسوب بلکہ شادی شدہ سمجھی جاتی ہے ۔ اگر یہ زبانی اور غیررسمی منگنی توڑ دی جائے تو اس کا پورا انتقام لیا جاتا ہے اور تور کا سلسلہ بالکل اسی طرح ہوتا ہے جیسے لڑکی کی واقعی شادی ہوگئی ہو۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہم نے تور کے جن معاملات کا مطالعہ کیا ان میں منگیتر نےخود انتقام کا کیوں بیڑا اٹھایا؛ اس کی اور ساری بستی کی نظر میں منگیتر اس کی بیوی تھی اور اس کے اغوا یا فرار ہر صورت میں منگیتر کی بے عزّتی تھی ۔

ننگ (عزّت)پر مبنی قبائلی علاقے کی رسوم کی سادگی، قلنگ (کرایے اور محصولات)پر مبنی آبادعلاقوں کے معاشروں سے یکسر مختلف ہے جہاں شادی کی تقریبات رسوم اور اخراجات کے پیچیدہ مراحل سے گزرتی ہیں[۱۳] مثال کے طورپر ننگ میں نسبت محض زبانی غیر رسمی وعدہ ہے، لیکن قلنگ میں یہ ایک باضابطہ رسم ہے ۔

تیسری بات یہ ہے کہ طلاق کی صورت میں اسلامی قانون کی رو سے عورت جس خق مہر کی حق دار ہوتی ہے اس کو مانگنا تو درکنار فریقین اس کا ذکر تک نہیں کرتے ۔ اسلامی روایت سے ایک اور انحراف یہ ہے کہ نکاح اس وقت ہوتا ہے جب لڑکی اپنے باپ کے گھر سے رخصت ہوکر دولھا کے گھر آجاتی ہے ۔ یہ لڑکی والوں

کی کمتر حیثیت کی علامت ہونے کے ساتھ اس سے عورتوں کی عمومی حیثیت کی کمتری بھی ظاہر ہوتی ہے۔ دولھا کے گھر آجانے کے بعد دلہن شادی سے انکار ہی نہیں کرسکتی ۔ ماشار ہوں یا کاسار تقریباً تمام مہمندوں کی شادیاں اسی طرح ہوتی ہیں۔ عام جہالت حقوق نسواں سے لاعلمی کا سبب ہے ۔ چوں کہ طلاق پختون کی عزّت کا معاملہ ہے اور پختون معاشرے میں نظری اعتبار سے طلاق ناممکن ہے اس لیے حق مہر نہ قبائلی مہمندوں میں دیا جاتا ہے نہ آباد مہمندوں میں ۔ اگرچہ اسلامی قانون کے تحت عورت کو خلع کا حق حاصل ہے لیکن پختونوں میں یہ سماجی اعتبار سے ناممکن ہے ۔ اگر کسی عورت کو قانونی طور پر طلاق دی جائے اور اس کی کسی اور سے شادی کردی جائے تو اسے تور سمجھا جاتا ہے اور وہ عورت اور اس کا دوسرا شوہر دونوں کو گولی مارے جانے کا خطرہ ہوتا ہے، لہذا طلاق کے معاملات میں حقوق کا معاملہ محض فرضی ہے ۔ جیسا پہلے بتایا جاچکا ہے، ہماری معلومات کے مطابق پختونوں میں طلاق کا کوئی واقعہ نہیں ہوا ۔ چوں کہ ہر پختون اچھی طرح سمجھتا ہے کہ اس کی عورتوں کی عزّت اس کی عزّت ہے، اس لیے کوئی بھی اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیتا ۔

پختون مرد کے دوبارہ شادی کرنے کی مختلف وجوہات ہوسکتی ہیں لیکن بڑی وجہ عورت کا بانجھ پن ہے لیکن مہمندوں میں کثرت ازدواج بہت کم ہے اور ہمارے مطالعے کے علاقے میں صرف ۲ عـ• فی صد تھا ۔ قبائلی مہمند مردوں میں ۶ عـ• فی صد اور آباد مہمندوں میں ۲ عـ• فی صد نے ایک سے زیادہ شادیاں کی تھیں اور ان کی دو، اور بہت شاذونادر دو سے زیادہ بیویاں زندہ تھیں ۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ مہمند معاشرہ بیشتر یک ازدواجی ہے ۔

یہ بتایاجاچکا ہےکہ گوت کی شادی غیرقبائلیوں کے مقابلے میں مسلم قبائلی معاشروں میں زیادہ عام ہے ۔ قبائلیوں میں گوت کی خاندانی شادیاں ۷۱ فی صد تھیں جو غیرقبائلی خاندانوں کی ۳۷ فی صد شرح کے مقابلے میں بہت زیادہ اور قبائلی دیہی گوت کی شادی کی ۸۰ فی صد شرح کے تقریباً مساوی ہے[16] ان اعدادوشمار سے مہمند قبائل کی گوت کی شادی کرنے کی خاصیت ظاہر ہوتی ہے کیوں کہ مہمندوں کے قبیلے کے اندر گوت کی شادیاں ہوتی ہیں ۔ بارتھ کا یہ نکتہ صحیح ہے کہ قبائلی گروہوں میں شادی کے سیاسی پہلو پر اور غیر قبائلی علاقوں میں اقتصادی پہلوپر زور دیا جاتا ہے ۔ تاہم ہماری معطیات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ ، قبائلی اور آباد مہمندگوت کی شادی ہی کرتے ہیں ۔ اگرچہ قبائلی مہمندوں کی زندگی بہت بڑی حد تک قبیلے کی حدود میں مقید ہے اور ان کا زراعت پر انحصار ہے ۔ قبائلی شادیاں اگرچہ جغرافیہ اور شجرہ کے اعتبار سے زیادہ وسیع حیطہ پر پھیلی ہوئی ہوسکتی ہیں لیکن بہرحال گوت کی ہی ہوتی ہیں ۔

ہمارے تفتیشی نتائج سے سواتی پختونوں کے بارے میں حاصل شدہ معلومات کی تصدیق ہوتی ہے ۔ مشرق وسطی کی بعض دیگر نسب پر مبنی معاشروں کے برخلاف[17] قریبی ہم جدوں سے شادی شاذونادر کی جاتی ہے ۔ کئی پختون سرداروں نے اس کی خود ہی وجہ بیان کی ۔" ان کا کہنا ہے کہ چچا کی بیٹی سے شادی ہم جدی رشتہ کے بھائیوں کے درمیان تنازعات روکنے کا ایک طریقہ یہ مگرکبھی بہت کامیاب نہیں ہوتا .... اپنے جیسے سیاسی مفادات والے لوگوں سے تعلق پیدا کرنے یا حلف اتحاد کو مضبوط تر بنانے کے لیے بیٹیوں اور بہنوں کی شادی کو وسیلہ بنانا بہتر ہے؛ اس طرح قریبی ہم جد

رشتے داروں سے ناگزیر تنازعات میں آدمی مضبوط ہوتا ہے"[۱۸] تاہم یہ بتانا ضروری ہے کہ پختون لڑکیوں کو اس قسم کے نکاحوں میں شاذونادر "دیا" جاتا ہے البتہ غیر پختون عورتیں نکاح میں "لاکر" پختون گروہ میں شامل کی جاتی ہیں ـ

مخصوص مہمند شادیوں اور ان پر کیے جانے والے اخراجات کی دو مثالیں ذیل میں درج ہیں (جدول ۱ـ۳) فترُون (بڑی شاخ) کے ہونے والے خسر نے اپنی لڑکی کے لیے ۲۰۰۰ روپے لیے مگر یہ ساری رقم بیٹی کی آیندہ گھریلو ضروریات مثلاً چینی کے برتنوں، رضائیوں وغیرہ پر خرچ کردی ـ عربستان نے سرپیسے تو نہیں دیے مگر خیال یہ تھا کہ وہ لڑکی کے لیے زیورات ، فرنیچر وغیرہ پر زیادہ خرچ کرکے اس کی تلافی کردے گا ـ نظری اعتبار سے لڑکی کا باپ سرپیسے نئے گھر میں لڑکی کی آیندہ مادی ضروریات ہی پر خرچ کرتا ہے ـ فہرست میں منگنی (کوئدان) کے اخراجات شامل کیے گئے ہیں ـ کوئدان روایتاً سادہ اور غیررسمی تقریب ہوتی ہے ـ عام طور پر دلہن کو چھ یا آٹھ بنے سلے جوڑے (قمیض پرتوگ) ،بنیائن، موزے، سلیپر، آئینہ ، کنگھے ، صابن، چوڑیاں، تولیے، پلنگ ، رضائیاں،ٹین کا بکس اور شاید الماری دی جاتی ہے ـ آج کل لپ اسٹک ، پاؤڈر جیسا سنگھار کا سامان بھی دیے جانے کی توقع کی جاسکتی ہے ؛ چاولوں کی دعوت ایک فاضل خرچ ہے ـ اگر دولھا غریب ہے، جیسا فترُون تھا ،توچاول معمولی قسم کا ہوگا ، لیکن اگر عربستان کی طرح خوش حال ہوگا تو بناسپتی تیل میں پکا ہوا بہتر قسم کاچاول کھلائے گا ـ بڑے ملک مرغ اور گوشت کی دعوت کرتے ہیں مگر اس قسم کی دعوتیں بہت کم لوگ کرسکتے ہیں ـ تیل میں پکے ہوئے چاولوں کے بعد مٹھائی یا پھل کھلانے کی

رسم نہیں ہے ۔ مہمان ۱۲۰۰ سے ۱۵۰۰ تک ہوسکتے ہیں اور دولھا کے گھرمیں اپنی باری پر کھانا کھاتےہیں۔

ان مثالوں سے دو نکتے واضح ہوتے ہیں ، ایک سماجی اور دوسرا اقتصادی ۔ پہلی بات یہ ہے کہ تمام گروہوں کی دوسری رسوم کی طرح شادی کی تقریب ایک ہی نمونے کی ہوتی ہے اور دوسری بات یہ ہےمحولہ بالا جدول میں درج اخراجات کا موازنہ پختون گروہوں کے مقابلے میں پیشہ ور گروہوں کے اقتصادی حیثیت بتاتا ہے ۔ اگرچہ اسے مطلق موازنہ نہیں سمجھنا چاہیے لیکن حجام کے اخراجات بڑے نسب / اعلا نسب کے ایک فرد کے اخراجات سے تقریباً دوگنے ہیں۔ عربستان کے والد حاجی گل حال ہی میں ایران میں ملازمت کرکے لوگوں کے کہنے کے مطابق چالیس ہزار روپے لے کر آئے تھے ۔

جدول ۱-۳ شادی کے اخراجات (روپوں میں)

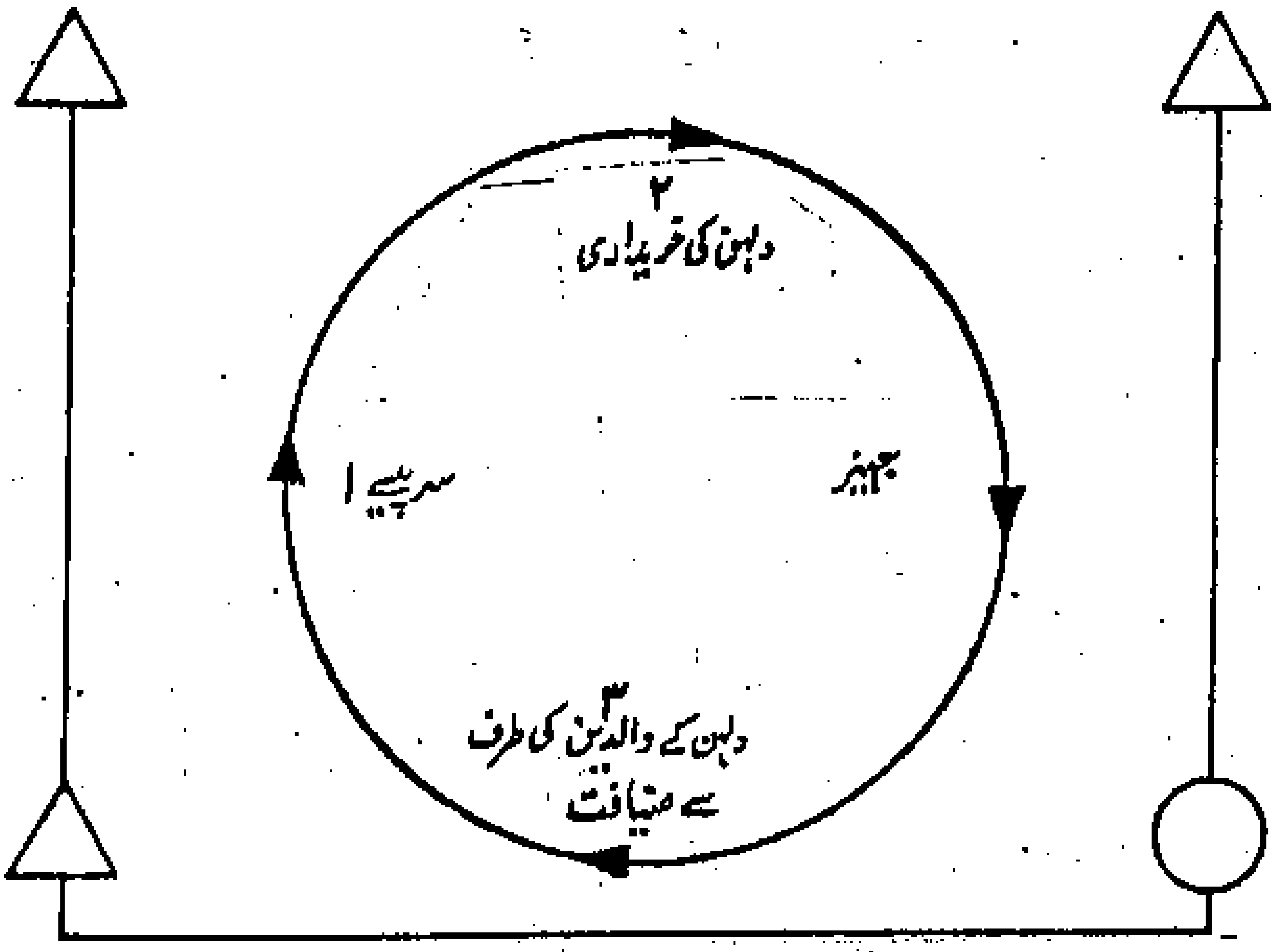
	فترون (بڑی شاخ)		عربستان (حجام- پیشہ ورگروہ)	
۱- سر پیسے		۳۰۰۰		—
۲- دولھا کی طرف سے	۲ تولے سونا، کپڑے وغیرہ	۲۲٦۰ ۱۰۰۰	۵ تولے سونا، کپڑے وغیرہ	۳۳۵۵ ۳۵۰۰
۳- دعوت ،دودائی		۱۱۸۵		۳٦۸۰
۴- مزید اخراجات رشتہ دار اور پیشہ ورگروہ		۲۰۰		۱۲۰۰
۵- اخراجات آمدورفت		—		۵٦۰
میزان		٦۸۲۵		۱۲۲۹۵

ازدواجی سرمایہ کاریوں کی عمومی اور روایتی حرکت شکل ۳-۳ میں دکھائی گئی ہے اور اعداد جدول ۱-۳ کے اندراجات سے متعلق ہیں:- دلہن کی قیمت (۱) اور دولہا کا خریدا ہوا سامان جو لڑکی کا باپ بطور جہیز استعمال کرسکتا ہے ۔ (جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ الف)

قبائلی مہمندوں میں باپ عام طور پر تمام سر پیسے رکھ کر بیٹی کو بہت کم چیزیں دے کر سسرال بھیج دیتا ہے ۔ تقریباً تمام تر اخراجات دولہا والے ہی اٹھاتے ہیں ۔ تمام Rites de passage میں شادی سب سے زیادہ پرتکلّف اور مہنگی رسم ہے ۔ پیدائش ، ختنہ اور موت کے مواقع پر مہمانوں کے لیے کیے جانے والے کھانے اور پیشہ وروں کو ادائیگیوں پر کچھ ضرور خرچ ہوتا ہے مگر اتنا کبھی نہیں ہوتا جتنا شادی پر ہوتا ہے ۔ پیدائش اور ختنہ کی تقریبات پر اوسطاً ۵۰۰ سے ۱۰۰۰ روپے تک اور موت سے متعلقہ اخراجات پر ۱۰۰۰ سے ۱۵۰۰ روپے تک خرچ ہوتے ہیں ۔ ویبلن کے صریح اسراف اور حیثیت کی نمائش کی بہترین مثال مہمند قبائل میں شادی ہے ۔ غالباً یہ کہنا ضروری نہیں کہ اقتصادی اور سماجی مضبوطی اور اس کی نمائش کی خواہش پر ضیافت کی عمدگی اور رسوم میں حصّہ لینے والے مہمانوں کی تعداد کا دارومدار ہے اور یہ ہر فرد کے لیے مختلف ہوتے ہیں ۔

اعلیٰ نسب میں بدل کی دو مثالی شادیوں کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے ۔ پہلی شادی سادہ بدل کی شادی کی سب سے عام مثال ہے جس میں دو بھائی بیٹے بیٹیوں کا تبادلہ کرتے ہیں ۔ اس میں نہ سر پیسے خرچ ہوتے ہیں نہ دیگر اخراجات ہوتے ہیں ۔ آباد مہمندوں کے گاؤں کے سرکردہ فرد شمس الدین کا بیٹا عبداللہ اپنے چچا کی بیٹی سے شادی کر رہا تھا

(الف)



شکل ۳ء۳: شادی کے اخراجات کا نمونہ

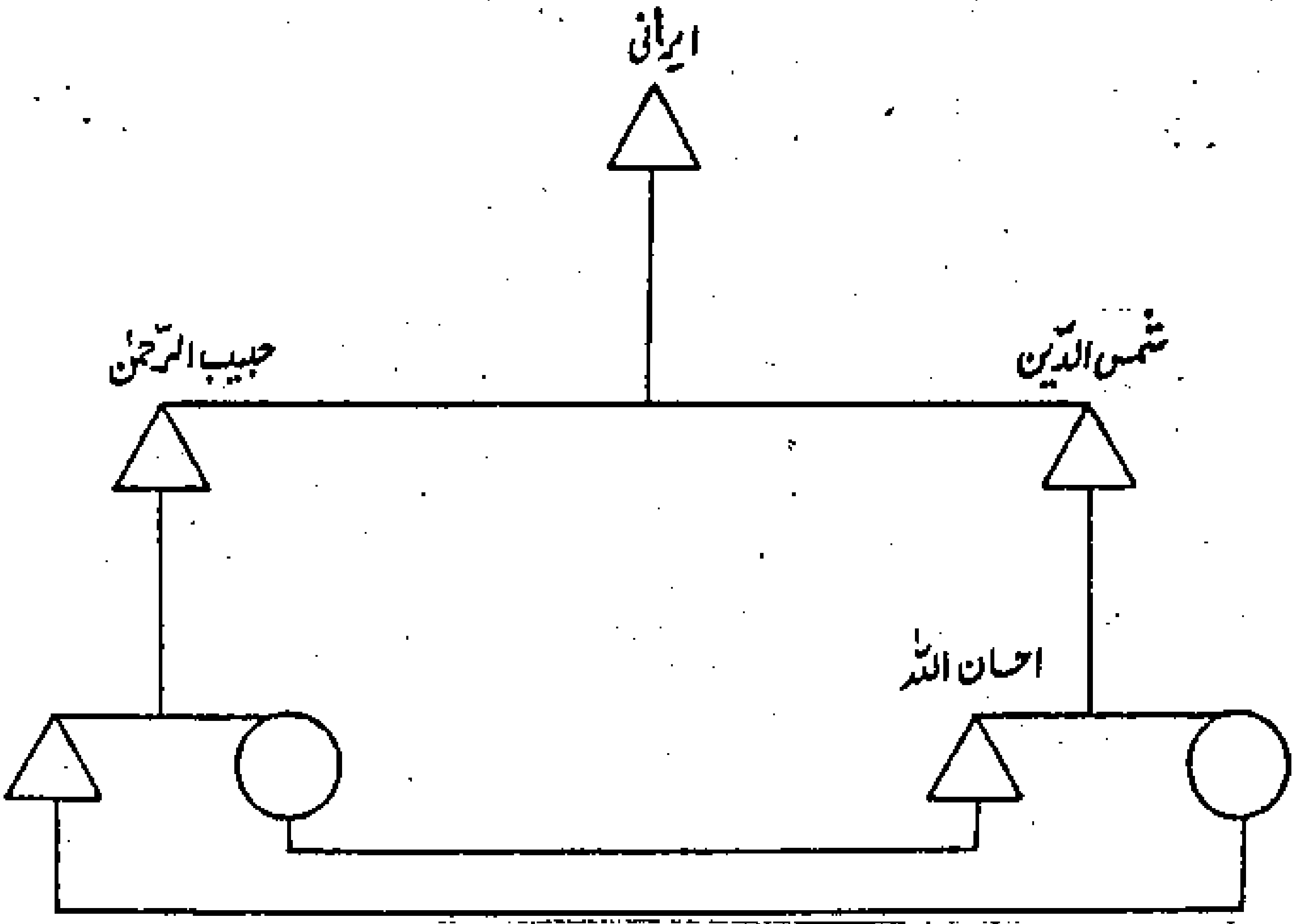
(شکل ۲-۳ الف) اور چوں کہ بدل کی شادی تھی اس لیے سرپیسے نہیں تھے پھر بھی دونوں باپوں نے مہمانوں کی دعوت ، چینی کے برتنوں، چارپائیوں، رضائیوں وغیرہ پر ۷۰۰۰ سے ۸۰۰۰ روپے تک خرچ کیے۔احسان اللہ کی جیسی بدل کی دونوں شادیاں عام طور پر ایک ہی دن ہوتی ہیں ۔(جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ب)

تمام بدل کی شادیوں میں بہن بھائیوں کا سیدھا سادہ تبادلہ نہیں ہوتا ، بعض میں پیچیدہ رشتے شامل ہوتے ہیں ۔ مثال کے طورپر ساز، شمس الدین کی بہن سے شادی کرتا ہے اور بدلے میں شمس الدین ساز کی بھتیجی یعنی اس کے بھائی کی بیٹی سے شادی کرتا ہے (شکل ۳-۲ ب) ایسی آپس کی شادیاں بہت ہی بے ڈھب ہوتی ہیں اور جدّی مسابقت اگر شدید ہو تو معاملات میں پیچیدگی پیدا ہوجاتی ہے ۔

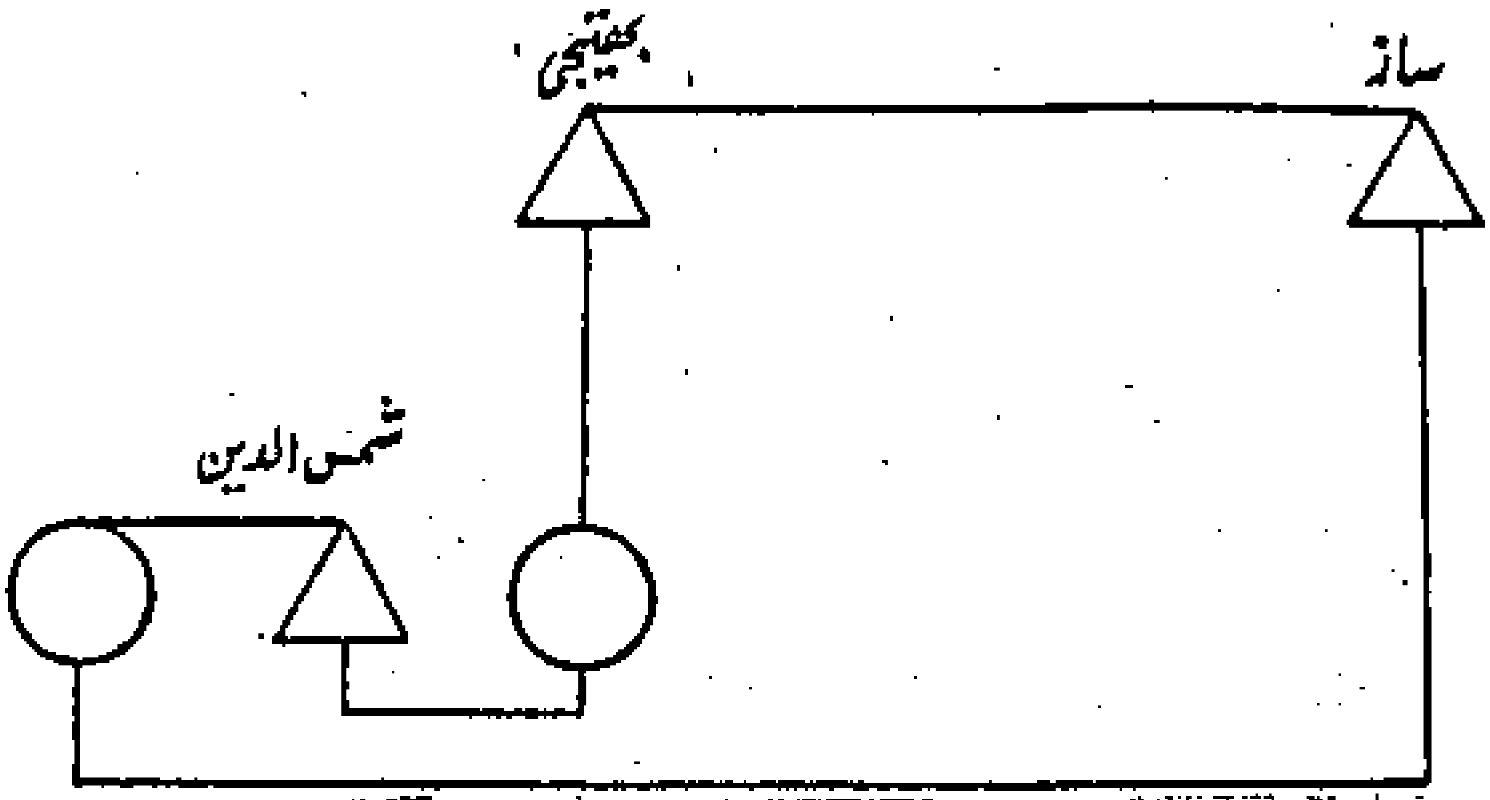
صلہ رحم کی شادی آباد مہمندوں کی نسبت قبائلی مہمندوں میں زیادہ عام ہے اور آباد مہمندوں میں ایسے دو واقعات ہوئے تھے جن میں ایک یہ تھا کہ دوائی خان نے اپنے مرحوم سگے چچا کی بیوہ سے، جس کی پہلے شوہر سے دو چھوٹی بیٹیاں تھیں، شادی کرلی تھی (جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ب)

ایسی شادی سماجی اعتبار سے ازدواج باہمی (Homogeneous) سمجھی جاتی ہے ۔ نکاح کسی

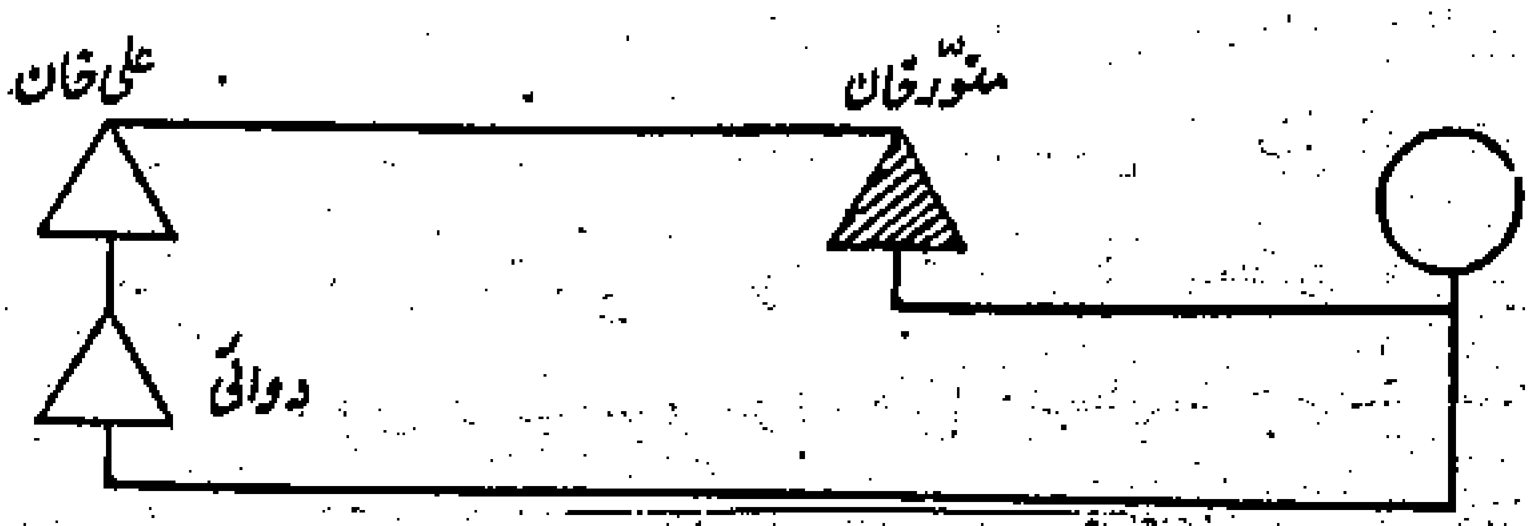
(ب)



شکل ۴ء۳ الف ۔ بدل کی شادیاں



شکل ۴ء۳ ب ۔ بدل کی شادیاں



شکل ۵ء۳ صلہ رحم کی شادی

دھوم دھڑکے کے بغیر ہوتا ہے اور شام کو مہمان بھی جمع نہیں ہوتے اور شادی خاموشی سے ہوجاتی ہے۔ اسے خالصتاً خاندانی معاملہ سمجھا جاتا ہے۔ قبائلی مہمندوں میں صلہ رحم کی شادیاں زیادہ عام ہیں۔ مثال کے طور پر سلطان جان کے بیٹے حاجی عبّاس نے اپنے مرحوم بھائی کی بیوہ سے شادی کی جس کے پہلے شوہر سے دو بچّے تھے۔

ایک اور واقعہ ایسا بھی ہے جو پختو خاندانی شادی (گوت بیاہ) (Endogamy) بلکہ کم ذات میں شادی (Hypogamy) سے انحراف کی مثال ہے، کیوں کہ اس میں عورت جغرافیائی اور نسبی دونوں اعتبار سے "خاندان" چھوڑ کر اور شادی کرکے پشاور چلی گئی۔ یہ عورت حسین مرحوم بھائی کی بیوہ تھی جس نے پشاور کے ایک شخص سے شادی کی تھی۔ بستی کو اس شادی پر اعتراض تھا اور عام خیال یہ تھا کہ اس کو حسین یا کسی اور ہم جد سے شادی کرنی چاہیے تھی۔

آباد مہمندوں میں سالی بیاہ (Sororate) شادی شمس الدین کے پہلے کزن سعیدہ جان کی تھی۔ جس نے اپنی مرحوم بیوی کی بہن یعنی سالی سے شادی کی۔ دونوں ددھیالی متوازی کزن تھے۔ Sororate شادی کی ایک اور مثال قبائلی مہمندوں میں اعلیٰ نسب کے شہامت کی شادی تھی (شکل ۶ ء ۳)

جن لوگوں کا رسمی یا غیررسمی انٹرویو لیا گیا وہ اسلامی رسوم سے ان انحرافات سے آگاہ تھے اور ان کو ناپسند کرتے تھے۔ تاہم انھیں اعتراف تھا کہ وہ ان کو بدل نہیں سکتے کیوں کہ "یہ پختو رواج ہے"۔ قبائلی مہمندوں نے عورتوں کی نہایت صحیح تعریف کی اور ان کو خدمت گارے کہا جو غیرمہمند پیشہ وروں (قصب گار) مثلاً بڑھئی، حجام وغیرہ کے لیے استعمال

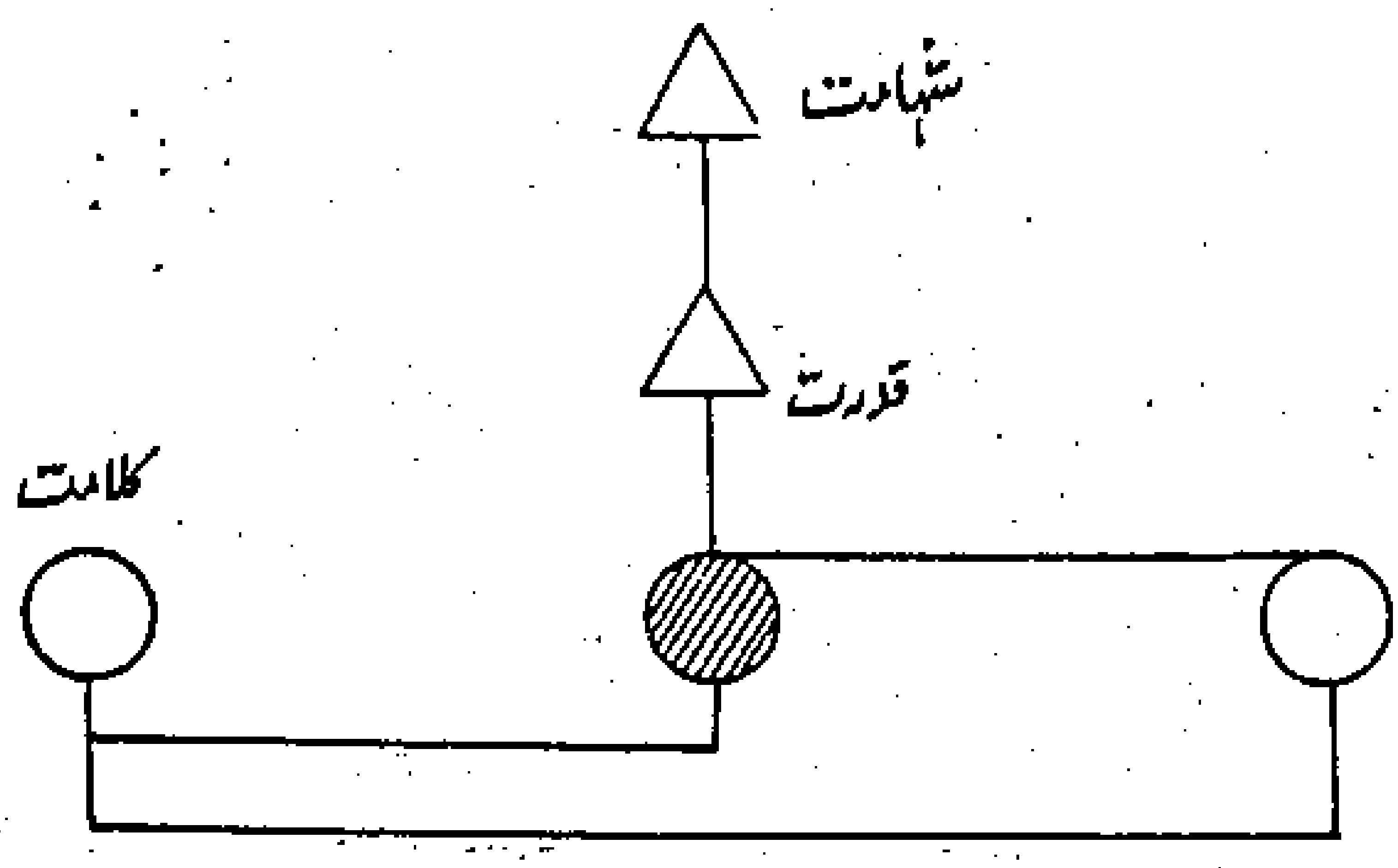
ہونے والی اصطلاح ہے ۔(جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ج)

شادی اور ترکہ کے دستور میں انحراف کی دو مثالیں درج ذیل ہیں، یہ دونوں مثالیں آباد مہمندوں سے لی گئی ہیں :

شہتوتا ، جس کی عمر اب ۶۰ برس کی ہے تیس برس پہلے بیوہ ہوئی تھی اور اس کا شوہر ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑ کر مرگیا تھا ۔ اس نے وہی گھر ، جس میں وہ آج رہتی ہے، اس کے نام کردیا تھا ۔ یہ عورت غیرشادی شدہ بیوہ کی واحد مثال ہے ۔ عام دستور یہ ہے کہ بیوہ کی شادی (شوہر کے)کسی بھائی یاچچازاد بھائی سے کردی جاتی ہے جس سے عزّت کے قانون کے تقاضے بھی پورے ہوجاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ جائیداد بھی خاندان ہی میں رہتی ہے ۔ دوسری مثال ایک عورت کی ہے جسے مرحوم شوہر کے ترکہ میں زمین ملی ۔ یہ دونوں مثالیں روایت سے انحراف سمجھی جاتی ہیں ۔ قبائلی پختونوں میں ایسے واقعات ناممکن ہوتے ہیں کیوں کہ وہاں پختون قوانین پوری طرح نافذ العمل ہیں ۔ تجربہ اور مذکورہ بالا مثالوں کی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ قبائلی نظام کے ڈھانچے میں عورتیں جکڑی ہوئی ہیں اور ان کا بظاہر سماجی اہمیت کے کردار ادا کرنے کا کوئی موقع نہیں ۔ لیکن یہ حالات کی سو فی صد درست تصویر نہیں ہے ۔

بہت سی عورتیں اپنے شوہروں پر خاصہ اثر رکھتی ہیں ، بلکہ ان پر حاوی ہوتی ہیں ۔ نظری اعتبار سے عورتوں کا مرتبہ پست ہے لیکن بالفعل وہ اکثر قریبی

(ج)



شکل ۲.۳ج: سالی بیاہ

اور معتبر ساتھی ہوتی ہیں اور اپنے مردوں کی زندگی کو براہ راست متاثر کرتی ہیں ۔ جب ہمارا مطالعہ ختم پر تھا تو ہم نے ۸۰ سالہ حسین خان کو دیکھا جو پہلے توانا اور ناقابل شکست تھا ، لیکن بیوی کے مرنے سے اس کی کمر ٹوٹ گئی تھی ۔ کئی روز تک اس نے نہ کچھ کھایا نہ پیا اور ذرا سی بات پر بچّوں کی طرح رونے لگتا تھا۔ حجرہ میں بیٹھا ہوا وہ بار بار یہی کہتا تھا کہ میری زندگی "ختم" ہوگئی اور اس کے گرد بیٹھے ہوئے لوگ جو مختلف حسب نسب اور گروہوں کے تھے اتفاق کرتے تھے کہ حسین خان کی بیوی ان کے لیے ماں جیسی تھی ۔ مرنے کا سبب ایسا تھا کہ موت کا غم اور بڑھ گیا۔ حسین کا بیٹا شعبۂ زراعت سے گنّے کی فصل کے لیے کیڑے مار دوائیں لایا تھا اور اس کی ماں چوں کہ اس وقت بیمار تھی لہذا ان کو دوا سمجھ کر پی گئی اور ایک گھنٹے کے اندر فوت ہوگئی ۔ گاؤں کے بڑے پہلے اسے مِچنی کی ڈسپنسری لے گئے پھر بس پر اسے پشاور لے گئے تاکہ اس کی کسی طرح جان بچ جائے، مگر اس نے بس میں ہی دم توڑدیا ۔ حسین خان کو کسی طرح قرار نہ آتا تھا۔ وہ برابر یہی کہتا تھا کہ "غرق شوم" (میں برباد ہوگیا)۔ اگرچہ ۸۰ برس کی عمر تک وہ اپنے بیٹوں اور پوتوں سے زیادہ محنت کرتا تھا اور بہتر کام کرتا تھا ، لیکن اب اس کی ہمت ٹوٹ گئی تھی ۔ اس نے بتایا کہ اس نے ۵۰ برس پہلے شادی کی تھی اور اس کی بیوی اس سے ۱۵ برس چھوٹی تھی اور وہ اس کی دوست ، مشیر اور ہمدم تھی ۔ اس مطالعے کے دوران ایسا ہی ایک اور واقعہ ہوا ۔ شہامت کی بیوی، جو اس کی قدیم اور معتبر رفیقہ تھی، ۱۹۷۶ء میں قبائلی علاقے میں مرگئی۔ اچانک شہامت کی امنگ ختم ہوگئی اور وہ بھی بیوی کی

موت کے دو ہفتے کے بعد فوت ہوگیا۔

ان مختلف واقعاتی مطالعوں سے صاف ظاہر ہے کہ عورتیں پختون والی کے دو کلیدی تصوّرات، یعنی تربور والی (جدّی مسابقت) اور تور (عورتوں کی عصمت) کی سربلندی، تفسیروتعبیر اور تشہیروتبلیغ میں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ سہ پہر کو کنویں پر جمع ہونے والی عورتوں کی طعن آمیز طنزیہ گفتگو "تاویل ماویل" (تو نے کہا میں نے کہا) ہے جو ایسی دشمنیوں کا سبب بنتی ہے اور ان کو شدیدتر کرتی جو اکثر موت پر منتج ہوتی ہیں۔ ایک مشہور لوک گیت میں ایک ماں اپنے بیٹے کو پختون والی کے معیار پر پورے اترنے کی نصیحت کرتی ہے:

اگر تو بہادر نہیں تو پھر کیا ہے؟
تو نے تو پختون ماں کا دودھ پیا ہے ۱۹
(Enevoldsen: ٦١)

مختلف مثالیں ایسی ملتی ہیں جن میں عورتیں معیاری پختون طرزعمل کا مظاہرہ کرنے کی کوشش میں اس حد تک بڑھ گئی ہیں کہ جدّی قتل کا بدلہ لینے کے لیے اپنے ہی شیرخوار بیٹوں کو عمداً قتل کردیا ہے۔ یہاں یہ دل چسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عورتیں جو ایک واضح طور پر دبائے ہوئے گروہ سے تعلق رکھتی ہیں، پختون نظریۂ حیات کی شدید ترین حامیوں میں کیوں شامل ہیں۔ مارکسی نقطۂ نظر سے یہاں دل چسپ نظری سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ آپ کے سامنے ایک واضح طور پر دبایا ہوا گروہ ہے جو غلامی کا طوق اتار پھینکنے کے بجائے ایک ایسے نظریۂ حیات کو، جسے جائز طور پر موضوعی معیارات کے ذریعے جابرانہ کہا جاسکتا ہے، تحفّظ دینے میں پیش پیش ہیں۔

اس کا جواب شاید ان کے احساسِ عدم تحفّظ سے مل سکتا ہے۔ اگر انھیں اپنا تحفّظ اور معاشرے میں اپنی عزّت برقرار رکھنی ہے تو ان کو پختون عورت کے عینیّتی تصوّر پر، جو مردوں کے فائدے کے لیے خود مردوں نے وضع کیا ہے، پورا اترنا ہے۔ زندگی میں عورت کا اصل کردار اپنے شوہر کی خدمت گزاری معلوم ہوتا ہے اور ایک مشہور ضرب المثل میں اسے بڑی جامعیت کے ساتھ یوں کہا گیا ہے کہ "خاوند خدا کا دوسرا نام ہے" [۲۰]۔ پختون نسوانیّت کے ثنائی اور ایک دوسرے کی ضدنمونے یعنی مور اور تور استبداد و جبر کی دوشکلوں کا تصوّر پیش کرتے ہیں جن سے کوئی مفر نہیں۔

الغرض اگر علوم عمرانی کے طریقۂ کار کو ذہن میں رکھ کر عورتوں پر توجہ کو مرکوز کیا جائے تو اس سے روایتی ادب میں اس چیز کو روکا جاسکے گا جس کو کسی اور موقع پر اس موضوع کی جانب مجازی قدم سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس طرح عدم توازن کی اصلاح ہوکر ایک مختلف النوع شے اور حتی الامکان معاشرتی ساختوں، گروہوں اور نظاموں کی صحیح تصویر ہمارے سامنے آسکے گی۔

حواشی

۱۔ اَپنیے وولڈسین، جے "ساؤنڈ اینڈ بیلز، او مون رائز اینڈ شائن"، یونیورسٹی بک ایجنسی، پشاور صفحہ ۹۳۔

۲۔ ٹرنر، بی۔ ایس۔ "ویبر اینڈ اسلام": اے کرٹیکل اسٹڈی"، روٹلیج اینڈ کیگان پاوُل، لندن، ۱۹۷۴ء۔

۳۔ احمد، اے۔ ایس۔ "میٹالُونا: "پختو پرووربس" آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۱۹۷۵ء۔

۴۔ احمد، اے۔ ایس۔ "پختون اکونومی اینڈ سوسائٹی" رُوٹلیج اینڈ کیگان پاوُل، لندن، ۱۹۸۰ء۔

۵۔ فورٹیس ، ایم ۔ " انٹروڈکشن ان دی ڈیولپ مینٹل سائکل ان ڈومیسٹک گروپس " گو ڈی، جے ۔ آر (ایڈیٹر)کیمبرج یونیورسٹی پریس ، ۱۹۵۸ ء ۔ اینڈ گو ڈی، جے ۔ آر ڈومیسٹک گروپس ، ریڈنگ ، میساچوسیٹس ایڈیسن ویسلے،۱۹۷۲ء ، صفحہ ۸۔۲۲ ۔

۶۔ مجھے اپنی پچھلی تصنیف (محولہ بالا،۱۹۷۶ء) کے ناقدوں سے اتّفاق ہے جنھوں نے اپنے دیگر اعتبار سے تعریفی تبصروں میں "پختون " یا " پشتون " کی جگہ لفظ "پٹھان " استعمال کرنے پر نکتہ چینی کی تھی ۔ پختو بولنے والوں اور پختونوں کے ذخیرۂ الفاظ میں لفظ "پٹھان " موجود نہیں ۔ یہ ایک اینگلو ہندی بگڑا ہوا لفظ ہے۔ چناں چہ میں نے یہاں صحیح اصطلاح ہی استعمال کی ہے ۔

۷۔ بارتھ، ایفہ پولیٹیکل لیڈرشپ امونگ سوات پٹھانز" اتھلون پریس ، لندن، ۱۹۷۲ء ۔

۸۔ پارکن، ڈی ۔ جے ۔ پامز، وائن اینڈ ویٹینسیز انٹر ٹیکسٹ بکس ، ایلسبری، بکس ۱۹۷۲ء ۔

۹۔ گیزیٹر ۴۔۱۹۸۳ء کوہاٹ ڈسٹرکٹ ،پنجاب گورنمنٹ ، کلکتہ ، صفحہ ۸۳ ۔

۱۰۔ گوڈی، جے ۔ آر۔ اور ٹمبیاہ ، ایس ۔ جے۔" براڈ ویلتھ اینڈ ڈوری، کیمبرج یونیورسٹی پریس ، ۱۹۷۳ء ۔ لیوس ،او۔"ویلیج لائف او ناردرن انڈیا : اسٹڈیز ان اے دہلی ویلیج :یونیورسٹی آف ایلی نوس پریس ،اربانا ۱۹۵۸ء اور مایر ،اے۔ سی"کاسٹ اینڈ کن شپ ان سینٹرل انڈیا ،روتھ لیج اینڈ کیگان ، لندن، ۱۹۷۰ء ۔

۱۱۔ محمد ، جے۔ ایس ۔ "سوشل آرگنائزیشن آف موسٰی خیل مہمنڈ۔ ایم۔اے۔ تھیسس ،یونیورسٹی آف پنجاب پاکستان، ۱۹۶۶ء ۔

۱۲۔ احمد ، محولہ بالا، ۱۹۷۶ء ۔

۱۳۔ بارتھ، محولہ بالا، ۱۹۷۲ء ، صفحہ ۹۔ ۳۸ ۔

۱۴۔ ایضاً، صفحہ ۳۶ ۔

۱۵۔ بارتھ، ایف۔ پرنسپلز آف سوشل آرگنائزیشن ان سادرن کُردستان، یونیورسٹی ایتنوگرافکس میوزیم بولیٹن، نمبر۷، اوسلو، ۱۹۵۳ء ٹیبل سوم صفحہ ۶۸۔

۱۶۔ ایضاً ۔

۱۷۔ ایضاً ۔

۱۸۔ بارتھ، محولہ بالا، ۱۹۷۲ء صفحہ ۴۰۔

۱۹۔ اینبے وولڈسین، محولہ بالا، نیو ایڈیشن، صفحہ ۶۱۔

۲۰۔ احمد، محولہ بالا، ۱۹۷۵ء، صفحہ ۳۲۔

۲۱۔ احمد، محولہ بالا، ۱۹۷۶ء ۔

مسلمان کی موت ــــ ہاکس بے کا واقعہ

اس باب میں میں نے موت کے بارے میں رویّوں اور سماجی نظام کے باہمی تعلق کا پاکستان میں رونما ہونے والے ہاکس بے کے واقعے کی روشنی میں مطالعہ کیا ہے ۔ اس واقعے کی ممکنہ تشریح کرنے والے مختلف سماجی عوامل سے بحث کی گئی ہے جن میں عہد حاضر کی بدلتی ہوئی اقدار، قیادت کی طرف مقامی رویّے اور واقعے میں ملوّث افراد کے قرابتی تعلقات شامل ہیں ۔ یہ واقعہ شیعہ اور سنّی مسلمانوں میں موت، قربانی اور شہادت سے متعلق اہم سوالات اٹھاتا ہے اور بتاتا ہے کہ آخرت میں فرد کے مقام کے بارے میں تصوّرات دنیا میں سماجی برتاؤ پر اثر انداز ہوسکتے ہیں ۔ اس موضوع پر بشریاتی ادب وسیع نہیں ہے اور مسلم معاشروں کے بارے میں معلومات بطور خاص بہت کم ہیں [1]

فروری ۱۹۸۳ء کے آخر میں ۳۸ شیعہ مسلمان، اپنی جماعت میں شامل ایک فرد کے کشف پر لبّیک کہتے ہوئے ہاکس بے کے مقام پر بحیرۂ عرب میں اتر گئے ۔ اس گروہ میں شامل عورتوں اور بچّوں کو جو، گروہ کے تقریباً نصف کی تعداد میں تھے چھ بڑے صندوقوں میں بند کردیا گیا تھا ۔ اس جماعت کا قائد سیّد ولایت حسین شاہ، عَلَم کا رخ موجوں کی طرف کرکے اس جلوس کو لے کر آگے بڑھا ۔ ولایت شاہ کو یقین تھا کہ سمندر میں ایک راستہ بن جائے گا جو ان سب کو سیدھا بصرہ لے جائے گا جہاں سے یہ لوگ عراق میں کربلا کے مقدّس مقام پر

پہنچ جائیں گے ـ چند گھنٹے بعد اس جماعت کے تقریباً آدھے افراد موت سے ہمکنار ہوچکے تھے اور جو بچے تھے وہ تھکن اور بدحواسی کی مختلف کیفیتوں میں کنارے آلگے تھے ـ

اس واقعے سے سارے پاکستان میں سنسنی اور حیرت کی ایک لہر دوڑ گئی ـ مذہبی رہنماؤں اور دانشوروں اور اخبارات نے اس واقعے کے ہر پہلو پر سیرحاصل بحثیں کیں [۲] ان بحثوں سے جتنا اس واقعے کے بارے میں معلوم ہوا، اتنا ہی بحث کرنے والوں کے خیالات ظاہر ہوگئے ـ بعض دانش وروں نے اس سانحہ کو "دیوانگی" [۳] کا ثبوت کہا اور اس جماعت کے قائدین کو "مسخ شدہ اور مائل بہ تحریف شخصیتوں والے ذہنی طور پر غیرمتوازن افراد" جو "موت اور تباہی کا سبب بنے" [۴] سنّیوں نے اس واقعے کو اصل اسلام سے شیعوں کی کجروی کی ایک اور مثال قرار دے کر نظرانداز کردیا ـ اس کے برعکس شیعوں نے اسے اپنے مسلک کی صداقت کا ثبوت جانا [۵] ان کی دلیل یہ تھی کہ اتنی شدید دین داری اور ایسی قربانی صرف شیعوں ہی کا حصّہ ہے ـ اس واقعے کی جڑیں بلاشبہ شیعہ اساطیر میں پیوست تھیں جس نے اس مسلک کے پیرووں کے پہلے سے اس آواز پر لبّیک کہنے اور اس ڈرامے کے لیے تیّار کر رکھا تھا ـ جن شیعوں پر یہ واقعہ گزرا وہ پنجاب کی تحصیل چکوال میں رہتے تھے [۶]

تحصیل چکوال

ولایت شاہ کا خاندان ضلع جہلم میں چکوال تحصیل سے تقریباً دس میل دور واقع چھوٹے سے گاؤں ریہنا سیداں میں رہتا تھا ـ جہلم شہرشیر شاہی سڑک پر چکوال تحصیل سے تقریباً ۷۰ میل دور واقع ہے ـ

اس کی آبادی تقریباً ڈھائی لاکھ ہے ۔ چکوال اور جہلم بارانی زرعی علاقے ہیں جو پنجاب کی نہری آبادیوں مثلاً فیصل آباد اور ساہی وال سے مختلف ہیں جہاں زرخیز زرعی زمینیں ہیں ۔ گاؤں کی آبادی تقریباً ۲۰۰۰ ہے جو زیادہ تر سماجی برتری کے حامل سادات اورکمتر سماجی حیثیت کے ارائیوں پر مشتمل ہے ۔ موخرالذکر طبقہ ملازمت کے نئے مواقع ، محنت اور کفایت شعاری کے بل پر سادات کی سیادت کو للکارنے لگا ہے ۷ یہ گاؤں باقی ماندہ پاکستان سے ایک حد تک کٹا ہوا ہے ۔ بجلی یہاں حال ہی میں پہنچی ہے اور چکوال تحصیل کو جانے والی سڑک ابھی تک کچّی ہے ۔ یہ ملک کے گرم ترین علاقوں میں سے ہے ۔ سردی زیادہ دن تک نہیں پڑتی اور بارشوں کا کوئی بھروسہ نہیں ۔ خراب فصلوں نے لوگوں کو زراعت کو خیرباد کہہ کر چکوال تحصیل کے باہر تلاش روزگار پر مجبور کردیا ہے ۔ بہتوں نے فوج میں نوکری کرلی ہے کیوں کہ یہ ضلع پاکستانی فوج کی بھرتی کے نقطہ نظر سے بڑا زرخیز ہے ۔ چھٹی دہائی کے بعد سے عرب ممالک میں روزگار کے مواقع پیدا ہوئے ہیں ۔ ولایت شاہ نے بھی، پاکستان کی فضائیہ میں جونیئر افسر کی حیثیت سے ملازمت کی ۔ مدّت پوری کرنے کے بعد سعودی عرب میں ملازمت کرلی تھی اور چار برس بعد ۱۹۸۱ء میں وطن واپس آیا تھا ۔

ریہنا سیدان کے لوگوں کو اپنے مذہبی ہونے کا احساس ہے ۔ اس گاؤں کا نام ہی بتاتا ہے کہ اسے سیّدوں سے یعنی آل رسول (صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم) سے نسبت ہے ۔ اس کے معنی ہیں "سیدوں کے رہنے کی جگہ" اس ڈرامائی واقعے کے کئی شیعہ کرداروں کے نام رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے اہل و عیال کے اسماء مبارک پر تھے ، مثلاً عبّاس اور حسین اور فاطمہ ۔ اس علاقے میں شیعوں اور

سنّیوں کے درمیان ایک کشاکش ہے جو اس وجہ سے اور بھی شدید ہوگئی ہے کہ دونوں فرقوں کے ماننے والوں کی تعداد برابر ہے ـ سنّیوں پر شیعوں کا اقتصادی غلبہ اس کشاکش کو اور بڑھاتا ہے ـ شیعہ سنّی تنازعہ آسانی سے، زمیندار اور کسان کا تنازعہ بن جاتا ہے ـ مقامی انتظامیہ میں بھی یہی اجتماع ضدّین نظر آتا ہے ـ مثلاً مقامی حکومت کا کونسلر سنّی ہے لیکن "لمبردار" شیعہ ہے ـ خاندان بھی شیعوں اور سنّیوں میں بٹے ہوئے ہیں ـ جہاں افراد نے مذہب بدلا ہے، وہاں قرابتیں بھی شدید تناؤ کا شکار ہوئی ہیں ـ جیسا شکل (ز-۲) میں دکھایا گیا ہے ـ اس ڈرامے کے مرکزی کردار نسیم فاطمہ سے سنّیوں کے تعلق کی چار مثالیں ہیں ـ یہ کشاکش حکومت پاکستان کی سنّی نواز مذہبی پالیسی سے بھی شدید تر ہوئی ہے ـ شیعہ جو پاکستان کی ۹ کروڑ آبادی کا بیس فی صد ہیں، اس سنّی نوازی کو ناپسند کرتے ہیں ـ جماعت اسلامی، جو پاکستان کی ایک بڑی راسخ العقیدہ سنّی سیاسی جماعت ہے، اس علاقے میں فعال ہے ـ اور پس منظر میں پاکستان میں شیعوں اور سنّیوں کے درمیان وسیع تر نظریاتی کشاکش اپنی جگہ ہے ـ ۱۹۸۰ء کے بعد سے یہ کشاکش شدید تر ہوتی گئی ہے اور کئی مقامات پر خاص طور پر کراچی میں دونوں فرقوں میں تصادم بھی ہوئے ہیں ـ پھر پاکستان کی جنوب مغربی سرحدوں کے پار ایران میں شیعیت کا پُرجوش احیاء پاکستان کی حلیف ہمسایہ سنّی ریاستوں، مثلاً سعودی عرب، میں اضطراب کا باعث بنا ہے ـ

جب امام خمینی ۱۹۷۹ء میں ایرانی انقلاب کے سربراہ کی حیثیت سے ایران واپس ہوئے تو ولایت شاہ سعودی عرب میں تھا ـ راسخ العقیدہ شیعہ ہونے کی وجہ سے امام خمینی کے پیغام اور ان کی کامیابی سے اس کا

خون لازماً گرمایا ہوگا مگر سعودی عرب ایسی جگہ نہیں تھی جہاں وہ اپنی نوبیدار شیعیت کا اظہار کرسکتا [۸] تاہم انقلاب کے خاص موضوعات مثلاً قربانی، موت، تبدیلی اور شہادت کے خواب اس نے بھی دیکھے ہوں گے۔ چناں چہ وطن لوٹ کر اس نے پہلا کام یہ کیا کہ ایک مسجد کی تعمیر شروع کردی۔

ہاکس بے کا واقعہ

۱۸ فروری ۱۹۸۱ء کو ولایت شاہ دن بھر مسجد کی تعمیر کی نگرانی میں منہمک رہا تھا۔ شام کو اس کی سب سے بڑی بیٹی نسیم فاطمہ نے اس کی خواب گاہ میں آکر کہا کہ اس کو بشارت ہوئی ہے اور اس نے کسی خاتون کو گھر کی دیواروں سے بولتے سنا ہے۔ باپ نے متفکر ہوکر بیٹی سے آواز پہچاننے کو کہا۔ چناں چہ چندروز تک یہی کہا اور سمجھا جاتا رہا کہ یہ آواز حضرت امام حسین کی قریبی رشتہ دار بی بی رقیہؓ کی ہے جو کربلا میں مدفون ہیں۔

اس کے بعد ولایت شاہ کی خواب گاہ کی دیواروں پر مٹی ملی ہوئی مہندی میں پنجے کے نشان نمودار ہوئے۔ شیعہ مسلمانوں میں پنجے کا نشان بڑا جذبات ابھارنے والا ہے۔ یہ پنجتن پاک یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ، داماد حضرت علیؓ اور نواسوں حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی علامت ہے۔ علاقے میں پنجے کے نشانوں کی خبر جنگل کی آگ کی طرح پھیل گئی اور سارے گاؤں میں ایک بجلی کی سی لہر دوڑ گئی۔ ایک شخص کا بیان ہے کہ "اگلے پندرہ دن تک زندگی کے تمام معمولات رک گئے۔ لوگوں نے کام کرنا اور عورتوں نے کھانا پکانا تک چھوڑدیا۔ ہرکس وناکس ولایت شاہ کے گھر پہنچ کر اس نشان کو چھونے، دعا مانگنے

اور عزاداری میں، جو مسلسل جاری تھی،شریک ہونے لگا۔" [9]
یہ عزاداری، جو خاص طور پر حضرت امام حسینؓ کے مرثیوں سے عبارت ہوتی ہے، پنجے کے نشانوں کے نمودار ہونے کا براہ راست نتیجہ تھی۔ ان مجالس کا ماحول ایسا ہوتا تھا کہ حاضرین پر جذب طاری ہوجاتا تھا اور یہ ایک متعدی کیفیت کا حامل ہوتا تھا۔

تاہم سنّی اس پورے معاملے کی طرف سے مشکوک تھے وہ آخر تک نسیم کی کرامتوں کے شدّت کے ساتھ منکر رہے لیکن شیعہ مسلمانوں میں رائے عامہ بٹی ہوئی تھی۔ سیّدوں جیسے رسے بسے گھرانے نسیم اور اس کی کرامتوں کا مذاق اڑاتے تھے اور ابتدا میں تو خود ولایت شاہ اور اس کی بیٹی دونوں مشکوک تھے۔ چناں چہ نسیم کے خواب میں بارھویں امام،یعنی امام غائب ، گویا ان شبہات کو دور کرنے کے لیے نمودار ہوئے۔اس سے قبل بی بی رقیہؓ اس کو بتاچکی تھیں کہ ان کی بجائے امام غائب نسیم سے رابطہ قائم کریں گے۔ خواب میں آنے والے امام سفیدپوش اور دلنواز شخصیت کے مالک تھے۔[10] اس خواب سے نسیم کے ذہن میں اب تک جو شبہات تھے وہ سب دور ہوگئے۔ امام نے اس کو "بی بی پاک" کہہ کر مخاطب کیا۔

اب امام نے،جن سے نسیم براہ راست بات چیت کرتی تھی، واضح احکام (اوامر)دینے شروع کردیے۔ ایک حکم یہ تھا کہ ولایت کے گھر میں کام کرنے والے بڑھئی کو نکال دیا جائے۔[11] اس بڑھئی نے ٹھیکیدار کے ایما سے ولایت شاہ سے ایک ہزار روپے زیادہ وصول کرلیے تھے۔ اس کو حکم دیا گیا کہ آیندہ کسی سیّد کے گھر پر کام نہ کرے ورنہ اس کو بھی اور اس سے کام لینے والے کو بھی نقصان ہوگا۔ ولایت کے نقصان کی تلافی کرنے کے لیے امام نے قرآن شریف کے ایک نسخے میں پانچ سو روپے

رکھ دیے اور بڑھئی کو بقیہ پانچ سو روپے ادا کرنے کا حکم دیا ۔ یہ احکام بڑھتے گئے اور جلد ہی جائیداد و املاک اور شادی بیاہ کے معاملات سے متعلق احکامات جاری ہونے لگے ۔ کم از کم ولایت حسین شاہ کے خاندان کو اب معجزوں پر کوئی شبہ نہیں رہا، اور یہ لوگ بلاچون و چرا یہ مقدس احکامات ماننے لگے۔ ان بشارتوں کے دوران نسیم اپنے کمرے میں تنہا ہوتی تھی اس کی حالت بدل جاتی تھی ۔ وہ لرزنے کانپنے لگتی تھی ۔ پہلے سے اس کے دماغ میں آوازیں گونجنے لگتی تھیں اور بشارتوں کے صدمے سے وہ اکثر بے ہوش ہو جاتی تھی ۔ یہ احکام ان ایام کو ملتے تھے جو اماموں کی وفات یا شہادت کے ایام ہوتے تھے ۔ نسیم کے باپ کا کہنا تھا "امام نے اس کے دماغ اور دل پر قبضہ کرلیا ہے" ۱۲

مقامی شیعہ رہنما اور ذاکرین نسیم کو سچا مانتے تھے اور اس سے پابندی سے ملتے تھے۔ پابندی سے آنے والے تین آدمیوں میں سے ایک شخص مسمیّ سخاوت حسین جعفری خاص طور پر پسندیدہ تھا ۔ نسیم کا دعویٰ تھا کہ امام نے اس شخص کے ساتھ امتیازی سلوک برتنے کا خاص حکم دیا ہے ۔ یہ دونوں اکثر بہت دیر تک تنہائی میں یکجا رہتے تھے۔ نسیم نے پابندی سے عزاداری کا اہتمام کرنا شروع کردیا تھا ۔ ان مجلسوں میں جذبات امنڈ پڑتے تھے اور حاضرین میں ایک مستی اور بے خودی پیدا ہوجاتی تھی۔ یہ مجلسیں ایک پرائمری اسکول سے متصل برپا ہوتی تھیں ۔ بہت لوگ شریک ہوتے تھے اور اتنا شور بلند ہوتا تھا کہ اسکول بند کرنا پڑا ۔ نسیم اب دیہات کی زندگی پر پوری طرح حاوی ہوچکی تھی ۔ اس معاملے کے اگلے مرحلے کی طرف بڑھنے سے پہلے ہمیں ذرا رک کر ان ڈرامائی واقعات کے اہم

کرداروں پر بشارتوں کے اثرات کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

نسیم ایک شرمیلی، خوب رو، معصوم صورت لڑکی تھی جس کو پہلے سے دورے پڑا کرتے تھے۔ اس کی شادی کی بات بھی چل رہی تھی۔ اگرچہ اس کی تعلیم صرف پانچویں جماعت تک ہوئی تھی، لیکن اس کی استانیوں کو مذہب اور خاص طور پر اماموں کے حالات زندگی سے اس کی شدید جذباتی دل چسپی آج بھی یاد ہے۔ وہ اپنی مترنّم آواز میں نوحے اور مرثیے پڑھا کرتی تھی جن کی خاصی تعداد خود اس کا اپنا کلام ہوتا تھا۔ بشارتیں شروع ہونے کے بعد نسیم میں ایک واضح تبدیلی آنی شروع ہوگئی۔ اس کا وزن بڑھنے لگا، قیمتی لباس پہننے لگی اور عطریات استعمال کرنے لگی۔ لوگوں سے ملنا جلنا بڑھ گیا اور اس میں اعتماد بھی پیدا ہوگیا اس نے پردہ بھی ترک کردیا جو اس علاقے میں سیّد گھرانے کی لڑکی کے لیے گویا آزادی کا اعلان تھا۔ شیعہ عقائد کے مطابق کوئی بھی مومن بشارت کا وسیلہ بن سکتا ہے۔ چناں چہ جب نسیم کو بشارتیں ہونے لگیں تو اس نے اپنے باپ سے ذکر کیا جو اس کی زندگی میں اہم مقام رکھتا تھا اور اس نے ان بشارتوں کی اپنے حساب سے تشریح و تفسیر کی۔

ولایت شاہ تقریباً پچاس سالہ، توانا اور حاکمانہ مزاج کا آدمی تھا اور کئی برس کی غیر حاضری کے بعد دیہات کے معاملات میں اس نے اپنی موجودگی کا احساس دلانا شروع کیا تھا۔ اس کی بیٹی کے مذہبی تجربے سعودی عرب میں ملازمت سے اس کی واپسی کے بعد شروع ہوئے تھے۔ اس کا ایک بڑا بھائی بھی تھا اور دیہی معاشرے کی روایتی ساخت کی وجہ سے ولایت شاہ اس سے کمتر حیثیت کا حامل تھا۔ سعودی عرب میں ملازمت نے اس کی معاشی حالت بہتر بنادی تھی لیکن سماجی حیثیت

میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تھی ۔ تاہم اپنی بیٹی کی کرامات اور بشارتوں کی وجہ سے اسے علاقے کی سماجی زندگی میں ممتاز اور سربرآوردہ حیثیت حاصل ہوگئی ۔ نسیم کی ماں سردار بی بی شوہر اور بیٹی کے دباؤ میں رہتی تھی اور ہر معاملے میں بیٹی کا پوری طرح ساتھ دیتی تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ شادی سے پہلے وہ سنّی تھی جس کی وجہ سے گھرانے میں ایک اندرونی کشاکش تھی ۔ شوہر کی اطاعت کے اظہار کے لیے اس نے والدین اور بھائیوں سے تعلقات منقطع کرلیے تھے کیوں کہ وہ لوگ اس کے مذہب بدلنے سے خوش نہیں تھے ۔ سرداربی بی اپنی بیٹی کی بشارتوں پر آنکھیں بند کرکے عمل کرتی تھی ۔

ان ڈرامائی واقعات کا ایک اورکردار سخاوت جعفری تھا ۔ وہ سیّد نہیں تھا بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس کا باپ قصّاب تھا ۔ اگر یہ درست ہے تو اس کی سماجی حیثیت بلند ہوئی تھی ۔ ولایت شاہ نے اسے وفاداری کے صلے میں انعامات ، مثلاً ریفریجریٹر ، ٹیلی وژن ، بجلی کے پنکھے وغیرہ سے نوازا تھا ۔ جب سخاوت حسین کو نئے کاروبار کے لیے رقم کی ضرورت پڑی تو اسے بیس ہزار روپے بھی دیے ۔ اس رقم سے سخاوت حسین نے ایک چھوٹی سی دکان کھول لی تھی جہاں عام سامان بکتا تھا ۔ یہ تحفے تحائف اس کو امام کی ہدایت پر دیے جاتے تھے اور امام یہ ہدایات نسیم کو دیتے تھے ۔ ان ہی عنایات کا بدلہ سمجھ لیجیے کہ تین ذاکروں میں سخاوت حسین واحد ذاکر تھا جس نے نسیم کی کرامات کی سچّائی کی ذاتی شہادت دی تھی ۔ سخاوت جعفری نسیم سے پابندی سے ملنے آتا تھا اور وہ بھی اس سے ملتی تھی ۔ سماجی رسم و رواج کے برخلاف نسیم نے اپنی اُنسیت کا اظہار یوں کیا کہ سخاوت کے چند ماہ کے بیٹے

کا نام خود رضوان عبّاس رکھا ۔ اس قسم کے نام جن کی نسبت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم کے خانوادے سے ہے روایتاً سادات کے لیے مخصوص ہیں ۔

بیشتر لوگ نسیم اور ذاکر کے درمیان ربط و ضبط کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے۔ لیکن سخاوت کی بیوی کو نسیم پر مکمل اعتماد تھا اور کہتی تھی کہ لوگ اس کے شوہر اور نسیم کے بارے میں " گندی باتیں " کرتے ہیں[۱۳] تاہم بشارتوں پر یقین رکھنے کے باوجود سخاوت حسین جعفری دوسروں کے ساتھ ہاکس بے نہیں آیا۔ اس نے حال ہی میں دکان کھولی تھی اور اس کا کہنا تھا کہ اگر میں اچانک دکان چھوڑکر چلا گیا تو یہ لازماً بند ہوجائے گی ۔ نسیم نے اس کا عذر قبول کرلیا اور کہا "یہ سفر ذاکروں کے لیے نہیں ہے۔ ہم آپ کو پھلتا پھولتا دیکھنا چاہتے ہیں "۔

بشارتیں شروع ہونے کے بعد نسیم کے ماننے والوں نے اسے پاک بی بی کا لقب دیا تھا ۔ امام اس کو پہلے سے اسی نام سے مخاطب کرتے تھے ۔ اب اس کے انداز اور کردار میں پوری تبدیلی آچکی تھی ۔ اس کی ہر بات سے خود اعتمادی ٹپکتی تھی ۔ گاؤں کے باہر کے لوگ بھی اس کو ماننے لگے ۔ ایک قریبی گاؤں "مریدکے" کے لوگوں سے وہ بطور خاص التفات برتتی تھی جو نومسلم شیخ تھے اور دل و جان سے اسے مانتے تھے ۔ ان میں سے بیشتر کمّی یعنی حجّام ، موچی وغیرہ جیسے اہلِ حرفہ تھے۔ نسیم چوں کہ سیدانی تھی لہذا ان کی نظر میں رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم کے اہلِ بیت کی نمائندہ تھی اور اس کا باپ ، جو نسبتاً خوش حال تھا ان کے لیے مالی سہارے کا ایک ممکن ذریعہ تھا ۔ چناں چہ "مریدکے" کے سترہ آدمی نسیم کے ساتھ ہاکس بے گئے۔ نسیم کے معاملے سے گاؤں کی روزمرّہ زندگی

درہم برہم ہوگئی ـ شیعہ مسلمان، خاص طور پر ،دل وجان سے اس کرامت کو مانتے تھے "، اور "گاؤں کی باضابطہ روزمرّہ زندگی مفلوج ہوکر رہ گئی تھی"، جو کوئی غیرفطری بات نہ تھی ـ عورتوں نے بطور خاص گھر کا کام کاج چھوڑدیا[۱۵] البتہ کچھ لوگ نسیم کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کردیتے تھے، اس کے گھر والوں اور خاص طور پر اسکول جاتے ہوئے بچّوں کو تنگ کرتے تھے اور اس کے گھر کے آگے کوڑا کرکٹ ڈال دیتے تھے ـ جن سادات کو نسیم پر یقین نہیں تھا، وہ نسیم کے مرید گاؤں کے عقیدت مندوں سے بدسلوکی کرتے تھے ـ

اسی اثنا میں کرامتوں کا نیا سلسلہ شروع ہوا جس نے پورے معاشرے کی تمام تر توجہ مبذول کرلی ـ ولایت شاہ کی خواب گاہ کے فرش پر خون ملا ـ نسیم نے کہا کہ یہ حضرت علی اصغرؓ کا خون ہے جو امام حسین کے سب سے چھوٹے صاحبزادے تھے اور کربلا میں شہید ہوئے تھے ـ ایک مرتبہ ایسا بھی ہوا کہ باہر سے آئے ہوئے لوگوں کو یہ کہہ کر ایک کمرے میں بندکردیا گیا کہ آسمان سے فرشتہ عَلَم لیے کر نازل ہوگا ـ اور جب دروازہ کھولا گیا تو واقعی عَلَم موجود تھا ـ ایک مرتبہ چار بچے غائب ہوگئے، لیکن دوبارہ واپس آگئے ـ لیکن امام سے نسیم کا مسلسل رابطہ اب بھی اس کی سب سے بڑی کرامت تھا ـ حاجت مند نسیم کے کمرے کے سامنے بلند آواز سے اپنی حاجتیں بیان کرتے تھے ـ امام سے اہم معاملات پر ہی نہیں بلکہ معمولی باتوں پر بھی رجوع کیا جاتا تھا، مثلاً فلاں مہمان کو صرف چائے پلائی جائے یا کھانا کھلایا جائے ـ نسیم کو ان سوالوں کا جواب بے ہوشی کے دوروں میں ملتا تھا اور وہ امام کی طرف سے یہ جواب دوسروں تک پہنچادیتی تھی ـ

تاہم ایک وقت ایسا آیا کہ نسیم کی باتوں کی

صداقت متنازعہ ہوگئی۔ پہلے تو اس کی بعض پیش گوئیاں پوری نہ ہونے سے شبہات پیدا ہوئے، پھر اس کے اعزّا نے اس کے احکام کے مطابق اپنی املاک تقسیم کرنے سے برسرِعام انکار کردیا ۔ اس زمانے میں بیماری، پیدائش اور موت کے بارے میں نسیم مبالغہ آمیز پیش گوئیاں کرنے لگی تھی جن میں سے کچھ درست ثابت ہوئیں اور کچھ غلط نکلیں ۔ ایک مرتبہ اس نے ایک شخص کی ایک مخصوص مدّت میں موت کی پیشین گوئی کی، لیکن وہ نہیں مرا ۔ پھر ایک مرتبہ ولایت کے بڑے بھائی کو مذہبی مقاصد کے لیے اپنا گھر ہِبہ کردینے کا حکم دیا گیا، مگر اس نے انکار کردیا ۔ ایک رشتہ کے بھائی نے بھی اپنی جائیداد ولایت کے نام کردینے سے انکار کردیا ۔ ایک مرتبہ نسیم نے، جو شاید شیعہ گھرانے میں اپنی سنّی ماں کی موجودگی کی تلافی کرنا چاہتی تھی، اپنی کزن کی ایک غیر شیعہ سے منگنی توڑنے کا حکم دیا، مگر منگنی نہیں توڑی گئی ۔

اس قسم کی بغاوت کے جواب میں نسیم اور ولایت نے شدید لعن طعن کی ۔ نافرمانوں کو مرتد ، یعنی تارکین اسلام کہہ کر گویا ان کو دائرۂ اسلام سے خارج کردیا گیا ۔ ان کے اعزّا کو ان کا مقاطعہ کرنے کا حکم دیا گیا ۔ بعض صورتوں میں والدین کو اولاد سے اور اولاد کو والدین سے نہ ملنے کا حکم دیا گیا ۔ نسیم کو نہ ماننے والوں کے خلاف ان سخت اقدامات کی بدولت ماننے والوں میں ایک نئی لہر دوڑ گئی جس سے ان کی باہمی یگانگت بڑھ گئی ۔ مجلسوں اور زیارتوں میں اضافہ ہوا ۔ ان تمام کاموں میں صرف ماننے والے حصّہ لیتے تھے ۔

نسیم کی جسمانی حالت بھی بشارتوں کے ساتھ ساتھ بدلنے لگی ۔ اس کا وزن کم ہوگیا ، جب بشارتوں کا

سلسلہ ٹوٹتا تھا تو اس کا رنگ سنولا ہوجاتا تھا اور جب سلسلہ شروع ہوتا تھا تو اس کے چہرے پر شادابی دوڑ جاتی تھی ۔ لوگوں کو یہ بات معلوم تھی اور وہ اس کا چہرہ دیکھ کر روحانی کیفیت کا اندازہ لگالیتے تھے ۔ جب اس پر اضمحلال اور یاس کا غلبہ ہوتا تھاتو چہرے پر نور نہیں برستا تھا لیکن جب بشارتیں ہوتی تھیں تو یہ نور واپس آجاتا تھا ۔ اس کے معتقدوں کی نظر میں یہ نورانیّت اور بے نوری کا معاملہ روشنی اور تاریکی سے عبارت تھا ۔ لیکن نسیم کا اندرونی بحران عروج پر پہنچ رہا تھا اور بستی میں تناؤ بھی بڑھتا چلا جا رہا تھا ۔

اوّلین بشارت کے ٹھیک دو برس بعد نسیم نے امام کی طرف سے اپنے باپ سے یہ سوال پوچھا :کیا معتقدین سمندر میں چھلانگ لگاکر اپنے ایمان کا ثبوت پیش کریں گے ؟ ۔ یہ سوال اشارتی یا علامتی نہیں تھا بلکہ امام نے لغوی مفہوم میں پوچھا تھا ۔ معتقدین سے یہ توقع کی جارہی تھی کہ وہ پیادہ یا سمندر میں اتر جائیں گے اور وہاں سے وہ کراماتی طور پر، کسی دنیاوی وسیلے کے بغیر عراق میں کربلا تک لے جائے جائیں گے ۔ نسیم کا وعدہ تھا کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر بھی جنھیں مسلمان مانتے ہیں اس قربانی پر دنگ رہ جائیں گےاورعش عش کر اٹھیں گے[۱۶]

جن لوگوں کو بشارتوں پر اعتقاد تھا وہ فوراًتیار ہوگئے ۔ سب سے پہلے ولایت تیار ہوا اور تیارہی نہیں ہوا بلکہ جماعت کا سالار بھی بن گیا[۱۷]اس معاملے میں نہ کوئی بحث و تمحیص ہوئی نہ ٹال مٹول ۔ طے ہوگیاکہ وہ سب لوگ کراچی کے پاس سمندر میں اترجائیں اوران کے ایمان کی قوّت انھیں کربلائے معلّیٰ پہنچا دے گی ۔ جب سے بشارتوں کا آغاز ہوا تھا ولایت کم و بیش

پانچ لاکھ روپے خرچ کرچکا تھا اور تقریباً ساری جائیداد بھی بیچ چکا تھا ۔ جو اثاثہ بچا تھا اس نے اخراجات سفر پورے کرنے کے لیے وہ بھی بیچ دیا ۔ جماعت میں ۴۲ افراد تھے جن کی عمریں ۲ ماہ سے ۸۰ برس تک تھیں ۔ ان میں سے سترہ افراد مریدکے سے آئے تھے اور باقی سب نسیم کے اعزّا تھے (شکل ۱-۲) ولایت اور اس کے بھائی اور ایک رشتہ کے بھائی نے اپنا تمام اثاثہ تقسیم کردیا، صرف ایک سیاہ جوڑا، جو ماتمی علامت تھا، اپنے پاس رکھا ۔ پھر کراچی جانے کے لیے ٹرک کرایے پر لیے ۔ ان کے ساتھ چھ بڑے بڑے لکڑی اور ٹین کے صندوق تھے اور سانحۂ کربلا کے شیعہ تبرکات یعنی عَلم، تابوت، جھولا اور شبیہیں بھی ساتھ تھیں ۔

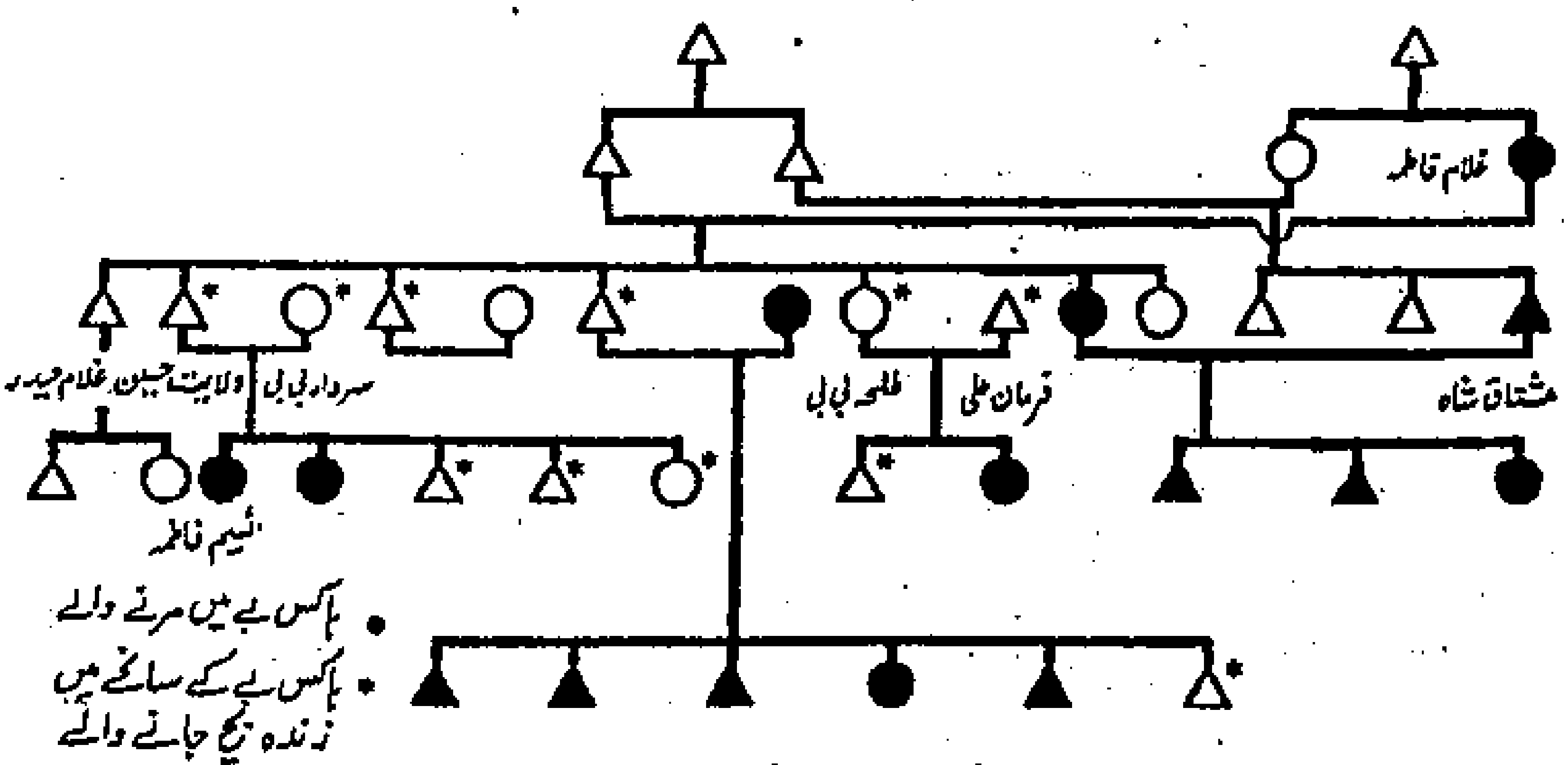
لاہور اور ملتان کی زیارتوں پر رک کر دعائیں کرتے ہوئے وہ تیسرے دن کراچی پہنچ گئے ۔ ان دنوں کراچی میں حکومت کے خلاف مظاہرے ہورہے تھے اور پولیس نے کرفیو لگا رکھا تھا ۔ شہر کی فضا میں پھیلا ہوا تناؤ، پاکستان میں شیعہ اور سنّی فرقہ وارانہ کش مکش ہی کا پَرتو تھا ۔ اس کے باوجود اس جماعت کو ہاکس بے تک کسی جگہ روکا نہیں گیا ۔ انھوں نے اس کو بھی ایک معجزہ سمجھا[۱۸] ہاکس بے پہنچ کر دو رکعت نفل ادا کیے، قرآن کی دس سورتوں کی تلاوت کی جن میں سورۂ قدر شامل تھی ۔ یہ ابتدائی مکّی سورتوں میں ہے جو شب قدر کو ہزار مہینوں سے افضل بتاتی ہے[۱۹] اس سورہ کا انتخاب باموقع تھا، کیوں کہ اس جماعت کے لیے تقدیر کی فیصلہ کن رات آچکی تھی ۔

اب امام نے نسیم کو آخری ہدایات دیں جو یہ تھیں کہ عورتوں اور بچّوں کو چھ صندوقوں میں بند کر دیا جائے، کنواری لڑکیاں نسیم کے ساتھ صندوق میں بند ہوجائیں، ولایت شاہ اور تین دوسرے مردوں کو تابوت

پکڑنے کو کہا گیا ۔ ولایت کا رشتے کا بھائی مشتاق جماعت کا سالار مقرر کیا گیا ۔ اس کو صندوقوں کو مقفل کرکے سمندر میں دھکیلنے اور چابیاں پھینک کر عَلَم لے کر سمندر میں اتر جانے کا حکم ملا ۔ جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ د) ۔

اس مرحلے پر مریدکے کے چار نوجوان افراد، دو مرد اور دو لڑکیاں، ڈر گئے ۔ "یہ خوف بھی" ان کے دلوں میں امام ہی نے ڈالا تھا"۔[۲۰] چناں چہ نسیم نے بڑی آمادگی کے ساتھ انھیں سفر سے مستثنیٰ قرار دے دیا ۔ باقی ۳۸ افراد سمندر میں داخل ہوگئے ۔ ماؤں نے بچّوں کو اور بچّوں نے بوڑھے والدین کو تاریک پانیوں میں اترتے دیکھا، مگر "نہ کسی نے آہ کی نہ کسی کے آنسو نکلے"[۲۱] چھ میں سے پانچ صندوقوں میں بند افراد مرگئے ایک صندوق کو موجوں نے چور چور کردیا اور اس میں بند افراد بچ گئے، اور جو پیادہ پا سمندر میں اترے تھے وہ بھی بچ گئے، کیوں کہ انھیں موجوں نے ساحل پر دھکیل دیا ۔ یہ سلسلہ جو رات کے آخری حصّے میں شروع ہوا تھا صبح ہوتے ہوتے ختم ہوچکا تھا اور اس وقت پولیس اور اخباری نمایندے ہاکس بے پہنچ گئے ۔ جو لوگ بچ گئے تھے ان کے حوصلے بلند تھے، ان کو نہ کوئی پچھتاوا تھا نہ پشیمانی، بلکہ وہ بہت پُرسکون تھے اور ان پر گھرے جذب کا عالم طاری تھا ۔

کراچی پولیس نے دفتریت کے جوش کا مظاہرہ کرتے ہوئے بچ جانے والوں کو گرفتار کرلیا ۔ ان پر ویزا کے بغیر ملک چھوڑنے کی کوشش کا الزام لگایا گیا ۔ سرکاری بیان کے مطابق "ایف ۔ آئی ۔ اے پاسپورٹ سیل



شکل ۱ء۴ نسیم فاطمہ کے اعترا

کے انچارج نے عدالت میں درخواست دی جس میں کہا گیا کہ معتبر ذرائع سے اطلاع ملی تھی کہ ایک شخص مسمی ولایت حسین شاہ ساکن چکوال تحصیل نے اپنے اہل خاندان کے ساتھ قانونی طور پر جائز دستاویزات کے بغیر غیر قانونی راستے سے یعنی ہاکس بے ساحل کے راستے ایک غیر ملک عراق جانے کی کوشش کی تھی "[۲۲] یہ عمل پاسپورٹ ایکٹ مجریہ ۱۹۷۴ء کی دفعہ ۳/۲ کے تحت قابل تعزیر تھا۔ لیکن ملزموں کو جلد ہی چھوڑ دیا گیا ۔

بچ جانے والوں کی عقیدت کے جذبے سے متاثر ہوکر امیر شیعوں نے ان کو ہوائی جہاز کے ذریعے کربلا کے دوطرفہ سفر اور وہاں ایک ہفتے قیام کے اخراجات دیے۔ عراق میں با اثر شیعوں نے بھی، جو اس واقعے سے بہت متاثر ہوئے تھے، ان کو تحائف دیے جن میں قرآن کریم کے نادر نسخے شامل تھے[۲۳] نسیم کا یہ دعویٰ کہ وہ لوگ دنیاوی وسائل کے بغیر کربلائے معلّی کی زیارت سے مشرف ہوں گے بہرحال پورا ہوگیا ۔

چکوالی معاشرے میں سماجی تبدیلی، قیادت اور کنبہ داری

ہاکس بے کے واقعے کی عمرانیاتی توجیہہ کی کوشش کا آغاز میں ایک ایسے نظریے سے کروں گا جس کی بنیاد پاکستانی معاشرے میں "دبئی چلو" کی تحریک پر ہے[۲۴] مختصراً، یہ نظریہ یہ بتاتا ہے کہ پاکستانی کارکن جو عرب ممالک سے جیبیں بھر کر لوٹتے ہیں اب سماجی نظام کی اس سابقہ حیثیت کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہیں جس سے وہ بچ کر نکلے تھے۔ واپس آنے والے معاشرے میں بہتر سماجی حیثیت اور اقتدار مانگتے ہیں ۔ خود اپنی نظروں میں انھوں نے غیر ممالک میں طویل عرصے تک کام، بلکہ عموماً شدید محنت کرکے معزز سمجھے جانے کا حق حاصل کیا ہے ۔ لیکن اِن کو صحیح

طورپر معلوم نہیں کہ معاشرے کو کس طرح بدلا جائے ، بلکہ یہ بھی پتا نہیں کہ وہ معاشرے کو "آگے" لے جانا چاہتے ہیں یا پرانے اور زیادہ روایتی چلن کی طرف "واپس" لانا چاہتے ہیں ۔ ان کا بنیادی سماجی اعتماد ، اقتصادی دولت جس کی پشت پناہ ہے، تبدیلی کی سست رفتاری پر جھنجھلاہٹ کے ساتھ مل کر ایسی کشاکش اور ڈرامائی واقعے کا پیش خیمہ بن سکتی ہے جس کی ایک مثال ہاکس بے کا واقعہ ہے ۔

ولایت حسین شاہ کو دیکھیے ۔ ایک شیعہ خاندان کی چھوٹی شاخ کا فرد تھا ، اس کی بیوی سنّی تھی ۔ ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ وہ اپنی حالت بہتر بنانے کا مصمّم ارادہ کرکے سعودی عرب گیا تھا ۔ وہاں چار برس تک سخت محنت کرکے وہ خاصی دولت لےکر واپس ہوا تھا ، لیکن معاشرے کی وہی پہلے جیسی کیفیت تھی اور اسے اپنی سماجی حیثیت میں کوئی واضح تبدیلی نظر نہیں آئی ۔ ولایت کے اپنے گھر کے افرادکو اس کی اذیت ناک صورت حال کا احساس تھا ، اس کی سب سے پیاری بچّی ، جو عمر میں دوسرے بچّوں سے بڑی تھی ، سیانی ہوچکی تھی اور ذہین تھی اور خود اس پر شادی کا دباؤ تھا ۔ خاندان کو درپیش اس بحران کے جواب میں اس کے اندر نفسیاتی ردّعمل پیدا ہوا ۔ بشارتوں کی نوعیت ہی ایسی تھی کہ گاؤں کا سماجی توازن ہمیشہ کے لیے بگڑ جاتا ۔ نسیم اپنے علاقے کی سماجی زندگی پر ہی نہیں بلکہ مذہبی زندگی پر بھی حاوی ہوگئی تھی اور یہ بات اس کے خاندان کے لیے زیادہ اہم تھی ۔ اس طرح گویا ولایت شاہ نے بالآخر اپنے وجود کا احساس دلادیا تھا ۔ اب نسیم اور وہ دونوں ایک بہتر اور زیادہ سچّی دنیا کی طرف بڑھے، جو مسلمان کی نگاہ میں صرف مرنے کے بعد ہی مل سکتی ہے ۔ خیال تھا کہ موت

ان کو ایسی عظمت سے ہم کنار کردے گی جسے دوسرے نہ پاسکیں گے ۔ انھوں نے طے کرلیا تھا کہ موت ، شہادت اور قربانی کے شیعہ تصوّرات کو عملی جامہ پہنا کر وہ آخری فتح سے ہم کنار ہوں گے ۔

زیرنظر معاملے میں جو کردار سامنے آتے ہیں ان پر معاشرے نے دباؤ ڈالے مگر کوئی علاج تجویزکرنےمیں ناکام رہا ۔ ہم کو یہ بات معلوم ہے کہ کلیدی کردار نسیم کے چار قریبی رشتہ دار خاندان میں شیعہ سنّی یکجائی سے بٹی ہوئی وفاداریوں کے باعث ذہنی کش مکش کا شکار تھے: یہ چار افراد اس کی نانی، اس کی ماں ، اس کے ماموں اور اس کے خالو تھے جن کے پہلے سنّی ہونے کی افواہیں تھیں ۔ یہ سب کو معلوم تھا کہ اس کا ننھیال سنّی تھا ۔ شیعہ روحانی وسیلے کا روپ دھار کر نسیم اپنے خاندان کے سنّی رشتوں کا گویا ایک سماجی کفّارہ ادا کررہی تھی ۔ اس قسم کے پیچیدہ اور ذہنی دباؤ ڈالنے والے حالات میں مذہب کے تنکے کا سہارا لینا سب سے آسان ہوتا ہے ۔ دباؤ اس طرح ایک بیماری کی شکل اختیار کرلیتا ہے، لیکن بیماری جسمانی بھی ہوتی ہے اور ذہنی بھی اور "اس کی ظاہری علامات ثقافتی نمونے کا پرتو ہوتی ہیں"[۲۵] ہمیں مقامی اہمیت کے حامل ثقافتی اعمال اور علامتی اشکال، بشمول قربانی و شہادت ، کی تلاش کرنی چاہیے ۔ زیرنظر معاملے کی اٹھان میں چکوال تحصیل کی مذہبی عمرانیات کا لازمہ بڑا دخل ہے ۔

ولایت شاہ نے اپنے خاندان کی قربانی کا کربلا میں دی جانے والی عظیم قربانی سے موازنہ کیاکیوں کہ "اسے اور اس کی جماعت کو دین اور ایمان بچانے کا فرض سونپا گیا تھا"[۲٦] پاکستان ٹیلی وژن پرطارق عزیز کو انٹرویو دیتے ہوئے اس نے کراچی کو قربانی کےلیے

منتخب کرنے کی وجوہات بتائیں ۔ اس نے کہا کہ میں تو گاؤں کے تالاب میں بھی مرسکتا تھا، لیکن اس کا دنیا کو پتا نہ چلتا ۔ اس کی بیٹی کی پیشین گوئیاں صحیح ثابت ہوئی تھیں ۔ ساری دنیا ہاکس بے کے معجزے پر حیران تھی اور اب رہتی دنیا تک لوگ ان کو شہدا کے نام سے یاد کریں گے ۔ اس سارے انٹرویو کے دوران وہ بڑے فخر کے ساتھ اور کسی پچھتاوے کا اظہار کیے بغیر بولتا رہا ۔ ہاکس بے پر اس پورے واقعے کے دوران اس کے احساسات بہت کچھ بتاتے ہیں ۔ وہ " اس بات پر مصر تھا کہ جیسے سہواً سڑک پر ٹرک چلتے ہیں، وہ بالکل اسی طرح سمندر پر چل رہا تھا" [۲۷] نہ اس کو خوف تھا نہ تاسّف ۔ سب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس کو یقین کامل تھا کہ نسیم کی موت کے بعد بھی خاندان کے کسی مرد کے ذریعے بشارتوں کا سلسلہ جاری رہے گا [۲۸] ولایت کی بیوی سرداد بی بی کا جذبہ بھی اپنے شوہر جیسا تھا اس نے اپنے شیرخوار بچّے کی طرف جسے وہ انٹرویو کے دوران دودھ پلارہی تھی، اشارہ کرکے کہا " اگر امام ہمیں اس بچّے کو بھی قربان کرنے کا حکم دیں گے، تو میں اسے بھی قربان کردوں گی " [۲۹]

ولایت کی سب سے بڑی بہن طالع بی بی بھی ، جو طلاق پاکر اپنے بھائی کے ساتھ رہتی تھی، اس واقعے میں اپنی ایک بیٹی سے ہاتھ دھو بیٹھی ۔ وہ خود اس لیے بچ گئی کہ وہ اس ٹرنک میں بند تھی جو ڈوبا نہیں تھا وہ بھی یہی سمجھتی ہے کہ کرامتوں کا سلسلہ خاندان کے کسی مرد کے ذریعے جاری رہے گا ۔ موت کے اسلامی تصوّر کے تعلق سے یہ بات اہم ہے کہ خود اپنے زندہ بچ جانے کے بارے میں اس کے ملے جلے جذبات تھے ۔ اگرچہ وہ جان بچنے پر خوش تھی اور اسے بھی وہ کرامت کا ایک ثبوت سمجھتی ہے، لیکن اسے ان لوگوں پر رشک

آتا ہے جو مرگئے اور مر کر جنّت پالی ۔

سوال یہ ہے کہ کیا نسیم کی نفسیاتی کیفیت اس کے مذہبی تجربے کا سبب تھی یا نتیجہ ؟ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کے مزاج کی نیرنگیاں بشارتوں کے بعد قابل قبول ہوگئیں ۔ اس کے دورے، اس کا والہانہ پن ، اس کی بے خودی بشارتوں کے بعد سے لوگوں کی سمجھ میں آنے لگے ۔ اس پر مقدّس ارواح کا سایہ تھا ۔ چکوال تحصیل کی روایات سے کھلّم کھلاّ بغاوت ،مثلاً پردہ ترک کردینا اور غیر مرد کے ساتھ تنہائی میں رہنا ، بھی اس کی ماورائی آزادی کی علامتیں بن گئی تھیں ۔ غشی کا دورہ ، حلولِ ارواح اور بے خودی کا برتاؤ ترکمانوں[30] سے لے کر بلوچوں[31] تک تمام مسلم اقوام کے سلسلے میں مذکور ہے ۔ بہت باصلاحیّت مگر ذہنی خلل میں مبتلا افراد کا مذہبی محاوروں کو سماجی حیثیت مضبوط کرنے یا سماجی ماحول پر برتری اور تفوق حاصل کرنےکے لیے استعمال کرنا عام بات ہے ۔ دنیا بھر میں عورتیں آوازیں سنتی آئی ہیں ۔ جون آف آرک نے جو آوازیں سنی تھیں انھوں نے اسے اپنی قوم کی انگریزوں کے خلاف جنگ میں قیادت کرنے کو کہا تھا ۔ نسیم نے جو آوازیں سنی تھیں انھوں نے اسے اپنے معتقدین کی سمندر کی طرف رہنمائی کرنے کا حکم دیا تھا ۔اس واقعے میں ملوث افراد کے محرکات کو سمجھنے کے لیے مذہبی اسطوریات کا فہم اور بعض عمرانیاتی عوامل کو ساتھ لے کر آگے بڑھنا ہوگا ۔ چکوال تحصیل میں جذبے سے بڑھ کر کوئی اور ہی چیز کارفرما تھی ۔ نسیم کے معتقدین کو کراچی میں آخر کس چیز کی توقع تھی ؟

اس رات کو ساحل سمندر پر کون کون ہوگا اس کا یقین مقامی قیادت اور رشتہ داری دونوں کی بنیادوں پر کیا گیا تھا ۔

شیعہ اور سنّی دونوں قسم کی مسلم آبادیوں میں قائد کا مقام بڑا نازک ہوتا ہے ۔ قیادت کو دیکھ کر گروہ کے متعلق رائے قائم کی جاتی ہے[٣٢] ولایت ، نسیم اور سخاوت جعفری نے اپنے اپنے طور پر اس ڈرامے میں سرکردہ کردار ادا کیے لیکن ولایت یا سخاوت میں سیوونارولا (SAVONAROLA) جیسی کسی ہستی کو ڈھونڈنا عبث ہوگا ۔ قیادت باہمی اتفاق رائے سے سونپی گئی تھی ۔ سب کو اس ڈرامے میں نسیم کے مخصوص کردار پر اتفاق تھا نسیم کے باپ اور ذاکر نے جس حد تک اس کی رہنمائی کی اسی حد تک نسیم نے بھی ان دونوں کی رہبری کی ۔ معتقیدین محض اپنی بستی کے کسی رہبر کی اقتدا نہیں کررہے تھے، بلکہ شیعہ معاشرے میں قیادت کا تصوّر ان کا رہبر تھا ۔ وہ ان صدیوں پرانی علامتوں اور جذبات پر لبّیک کہہ رہے تھے جنھیں شیعہ معاشرے میں سدا زندہ رکھا جاتا ہے ۔ بیشتر معتقیدین میں کسی ہچکچاہٹ یا تامل کا نہ ہونا اپنی جگہ اہمیت کا حامل ہے اور بہت کچھ بتاتا ہے چناں چہ اسد کا دلچسپ سوال کہ "طاقت کس طرح مذہب پیدا کرتی ہے"[٣٣] الٹ کر پوچھا جاسکتا ہے ۔ مذہب کس طرح طاقت پیدا کرتا ہے ، ہاکس بے کا واقعہ اس کی بڑی توجہ طلب مثال ہے ۔

ولایت شاہ ایک بارعب آدمی تھا جس نے اپنی بیٹی کے حق میں رائے عامہ ہموار کی ذاکروں، اورخاص طورپر سخاوت جعفری نے اس کا ساتھ دیا اور اس کے بدلے میں اس نے سخاوت جعفری کی مالی مدد کی ۔ ذاکروں کی مدد کرنے کے علاوہ ولایت شاہ نے اور لوگوں کو بھی رقومات دیں ۔ ان فیض پانے والوں میں سماجی اعتبار سے پست طبقوں کے افراد تھے جو بیشتر اہل حرفہ ، حجّام اور لوہار تھے ۔ مریدکے کے سترہ آدمی، جو سمندر پر پیادہ پا چلنے کو تیار ہوگئے تھے، اسی طبقے سے

تعلق رکھتے تھے، بلکہ ان میں سے چار آخری لمحوں میں پیچھے ہٹ گئے اور تیرہ آدمی سمندر میں اتر گئے، جن میں سے صرف تین مرے۔ مریدکے کے لوگ نَومسلم تھے اور تمام نئے مذہب تبدیل کرنے والوں کی طرح وہ اپنا مذہبی جوش عملاً دکھانے کے لیے بے چین تھے۔ مذہبی اور مالی امداد کے لیے ان کا آسرا ولایت حسین تھا۔ ان کی نظر میں وہ سیّد بھی تھا اور امیر بھی تھا اور اس کی بیٹی نے ان کو مسحور کردیا تھا۔ چناں چہ ولایت حسین اور اس کی بیٹی کے ذریعے بہتر سماجی طبقے تک ان کی رسائی ہوگئی۔

مذہب مختلف انسانوں کو خواہ کتنی بھی برابری عطا کرے، اور خواہ مذہبی وفاداریاں کیسی بھی ہوں، تاہم سیّد اپنی اعلیٰ نسل ہمیشہ یاد دلاتے رہتے تھے؛ ہاکس بے کے سانحے کے باوجود دیہی پنجاب کا سماجی طبقاتی ڈھانچہ صاف نظر آتا تھا۔ موت میں بھی طبقاتی فرق باقی رہا۔ تابوت پکڑ کر پانی میں اترنے والے چار میں سے تین آدمی سیّد تھے اور جو غیر سیّد تھا اسے سمندر کی لہریں بہا لے گئیں۔ ولایت نے اس کی یہ توجیہہ کی کہ شاید مرنے والے کا ایمان کمزور تھا۔[۳۴] اس کا ایمان اس لیے کمزور تھا کہ وہ سیّد نہیں تھا، اور جو سیّد بچ گئے وہ محض اس لیے بچ گئے کہ ان کی نیتیں صاف تھیں۔ اور اس نے یہ بھی کہا کہ جو سیّد مرے وہ بھی اپنے اخلاص کی وجہ سے مرے۔ گویا معاملہ چت ہو یا پٹ جیت بہرحال سیّد کی ہی ہوگی۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ولایت کو اصل سہارا سیّدوں سے ہی ملا تھا اور ان میں سے بہت سے لوگ اس کے رشتہ دار تھے۔ سمندر میں اترنے والوں میں سے پچیس آپس کے رشتہ دار تھے (شکل ۱-۲)۔ ان کے لیے ولایت خاندان کا بزرگ تھا، وہ ایک کا باپ، ایک کا

بھائی اور دوسروں کا چچا، ماموں یا خالو تھا۔ اٹھار؛ مرنے والوں میں سے پندرہ اور مرنے والوں میں سے دس اس کے عزیز تھے ۔ لہذا یہاں رشتہ داروں نے مذہبی وفاداری کو مزید مستحکم کردیا تھا ۔

تاہم سماجی ڈھانچہ نسیم اور اس کی بشارتوں میں مزاحم تھا ۔ سنّی تو خیران کو سرے سے مانتے ہی نہیں تھے، لیکن شیعہ بھی اس کی حمایت پر متفق نہیں تھے ۔ سادات ، جو شیعوں کے نزدیک سب سے برتر ہوتے ہیں، نسیم کے معتقدین اور خاص طور پر غیر معتقدین کے ساتھ بدسلوکی کیا کرتے تھے، نسیم کے خاندان کو ستاتے تھے بلکہ اس کے دروازے پر کوڑا کرکٹ بھی ڈال دیا کرتے تھے ۔ نسیم کے ابھرنے سے پرانے اور زیادہ جمے ہوئے شیعہ گھرانوں کو خوف ہونے لگا تھا کیوں کہ وہ ان کے اقتدار کے لیے چیلنج تھی ۔ ولایت کا سگا بھائی غلام حیدر، جس پر سنّیوں سے تعلق کا شبہ تھا، اس پورے معاملے سے دور رہا ۔ خود ذاکر بھی، جو نسیم کا معتمد اور اس سے فائدہ اٹھانے میں پیش پیش تھا ، دنیاوی عقل رکھتا تھا لہذا کسی بہانے سے جماعت کے ساتھ نہیں گیا اور آخری لمحوں میں سمندر کے کنارے بھی چار معتقدین پیچھے ہٹ گئے ۔ اگرچہ ہر مرحلے پر مخالفت اور مزاحمت ہوئی تاہم اڑتیس آدمی نسیم کے احکام اور بشارتوں کی بنیاد پر جان کی قربانی دینے پر آمادہ تھے ۔ جیسا پہلے کہا جاچکا ہے، ان کا رویّہ چکوال کے معاشرے میں سماجی تبدیلی، قیادت اور رشتہ داریوں کی بنیاد پر سمجھ میں آسکتا ہے ۔ لیکن ان کے علاوہ اس معاملے کی زیادہ نظریاتی اور اساطیری جہتوں پر بھی غور کرنا ہوگا ۔

شیعہ اور سنّی دونوں فرقوں کے مرکزی دینی عقائد میں کوئی بڑا فرق نہیں ہے ـ دونوں اللّٰہ کی مرکزیت اور اس کے قادر مطلق ہونے پر ایمان رکھتے ہیں، دونوں پیغمبر اسلام صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کو اللّٰہ کو رسول اور ان کو افضل البشر تسلیم کرتے ہیں۔ دونوں قرآن کریم کو اللّٰہ کی مقدّس کتاب مانتے ہیں اور موت اور آخرت کے بارے میں قرآن میں جو کچھ مذکور ہے، دونوں کا اس پر ایمان ہے ـ سچ پوچھیے تو قرآن میں موت ایک مرکزی مبحث ہے اور کئی سورتیں اسی موضوع سے متعلق ہیں کہ "ہر ذی روح کو موت کا مزا چکھنا ہے"ـ

مسلم معاشرے میں موت، ایک فطری، مقسوم، ناقابل تبدیل نظام کا جزو ہے جو زندوں کے اعمال سے براہ راست متعلق ہے اور انسان کی تقدیر کے جاری عمل کا حصّہ ہے ـ انسان اس دنیا سے دوسری دنیا میں "نقلِ مکانی" کرتا ہے (اردو اور عربی میں موت کے لیے لفظ "انتقال" مستعمل ہے جو عربی لفظ، منتقل، بمعنی تبادلہ یا لے جائے جانے سے مشتق ہے)ـ چناں چہ موت حصولِ مقصد کا ایک ذریعہ ہے اور "سفر کا آغاز" ہے[۳۵] قرآن نے جتا دیا ہے کہ "تم کو اسی کی طرف لوٹنا ہے"[۳۶] کسی کی موت کی خبر سن کر مسلمان "انّا للّٰہ و انّا الیہ راجعون" کہتا ہے ـ جس کے معنی ہیں "ہم اسی کے لیے ہیں اور اسی کی طرف لوٹنے والے ہیں"ـ مسلمان کا عقیدہ ہے کہ موت کے عواقب سے بچا نہیں جاسکتا ـ

شیعہ اور سنّی دونوں قسم کے اسلام میں زندگی اور موت دو توام اضداد ہیں ـ آخرت وہ لمحہ ہے جب ساری حقیقت سامنے آجاتی ہے اور انسان کا مستقبل متعین ہوجاتا ہے ـ اس وقت انسان بالکل تنہا ہوتا ہے کیوں کہ

تمام رشتے اور علائق بشمول والدین اور خاندان ردّ ہوچکے ہوتے ہیں[۳۸] اس وقت انسان اور " معروضی اخلاقی حقیقت کے درمیان حائل تمام پردے چاک ہوجاتے ہیں[۳۹] آخرت دنیا کی ضد ہے؛ دنیا موجود ہے اور حال ہے اس لیے اس کو اسفل اور ارذل سمجھا جاسکتا ہے۔ اسلام میں موت کے موضوع پر اردو کی ایک مقبول عام کتاب "عالم عقبیٰ " میں "تمہاری موت تمہاری زندگی سے بہتر ہے" کے عنوان سے فصلیں ہیں[۴۰] آخرت کے دہشت اثر حقائق ایسے ہیں کہ انسان کو دنیا ہی میں آخرت کی تیاری کرنی چاہیے ۔ اس طرح آخرت اور دنیا ایک وحدانی کُل کی تشکیل کرتے ہیں جس میں (ہر انسان کی)دنیا (اس کی) آخرت متعین کرتی ہے۔ حیات بعد الموت کا تصوّر اسلام میں بہت واضح اور اس کے دینی عقائد میں مرکزی حیثیت کا حامل ہے ۔ اپنے عمومی مفہوم میں یہ روایتی مذہبی جنگ یعنی جہاد اور مسلم دنیا کے معاصر واقعات دونوں میں موت کے بارے میں مسلمانوں کے اندازفکر کی وضاحت کرتا ہے ۔ جن لوگوں نے قاہرہ میں صدر سادات کو قتل کیا اور مقدموں کے دوران لیفٹیننٹ اسلام بولی کی طرح سکون کے ساتھ موت کا انتظار کرتے رہے اور جن لوگوں نے امام خمینی کی پکار پر لبیّک کہہ کر پہلے شاہ کے خلاف پھر عراقیوں کے خلاف جدوجہد میں جان دی، ان سب کا یہی ایمان تھا کہ وہ ایک منصفانہ اور عین اسلامی مقصد کے لیے جان دے رہے ہیں ۔ معاملات اس وقت پیچیدہ ہوجاتے ہیں جب لفظ جہاد کا آزاد ترجمہ کرکے اس کو مسلمان سمیت ہر دشمن کے خلاف جدوجہد کے لیے استعمال کیاجاتا ہے[۴۱] لیکن شیعوں اور سنّیوں کے درمیان اختلافات دنیاوی ہیں اور ان کی جڑیں اسلام کی دینیات میں نہیں بلکہ اسلام کی تاریخ میں پیوست ہیں۔

شیعوں کا موقف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کے شوہر حضرت علیؓ کو خلیفہ نہیں بنایا گیا تو اسلامی تاریخ کا دھارا غلط رخ پر پڑگیا۔ اس پر ستم یہ ہوا کہ حضرت علیؓ کو شہید کردیا گیا ۔ حضرت علیؓ کے دو صاحبزادوں حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ نے بھی اپنے والد کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ظلم و استبداد کی مخالفت کی اور اسلام کے اصل اور خالص اصولوں کو سربلند کیا ۔ ان دونوں کو بھی شہید کردیا گیا ۔ حضرت حسینؓ کربلا میں اپنے اہل خانہ اور پیروکاروں کے ساتھ کئی گنا طاقت ور دشمن کے ہاتھوں شہید ہوئے ۔ کربلا کے شہدا میں حضرت حسینؓ کے چھ ماہ کی عمر کے صاحبزادے حضرت علی اصغرؓ بھی تھے (چکوال تحصیل میں نسیم کو ان ہی کا دیدار ہوا تھا)۔ شیعہ دینیات اور تاریخ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، حضرت فاطمہ ، حضرت علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ پانچ مقدس ترین ہستیاں یعنی "پنجتن پاک" ہیں ۔ چوں کہ پنج تن پاک میں سے تین شخصیتوں نے اسلام کی راہ میں جام شہادت نوش کیا تھا اس لیئے موت ، شہادت ، گریہ اور قربانی شیعہ اساطیر میں مرکزی حیثیت کے حامل ہیں[۴۲]۔ اپنی قیادت کی پکار پر جذبے کے ساتھ لبیک کہنا ہر شیعہ کا فرض سمجھا جاتا ہے ۔ فرقے کی حیثیت سے انفرادیت ،گروہی وفاداری، قیادت پر مکمل بھروسہ اور یقین ، قربانی کے لیے ہمہ وقت آمادگی، مقدس رسوم کے دوران ایک خشوع و خضوع اور بے خودی، اس فرقے کا خاصّہ ہیں ۔ اس کو کربلا کے مطالعاتی نمونے[۴۳] کا نام دیا گیا ہے اور چکوال تحصیل میں اسی کا مظاہرہ ہوا ہوگا ۔

آج کل پاکستان میں، جہاں ۹ کروڑ آبادی کا ۲۰ فیصد شیعہ ہے، شیعہ سنّی اختلافات بڑھ کر تنازع کی

شکل اختیار کرلیتے ہیں ۔ محرمؓ کے دوران،خاص طور پر پہلے دس دن میں، جب سانحۂ کربلا کی یادمنائی جاتی ہے، جھگڑے ہوتے ہیں ۔ ان دنوں میں شیعہ سوگ مناتے ہیں ، زنجیروں کا ماتم کرتے ہیں، کربلا کی علامت کے طور پر جلوس نکالتے ہیں اور مرثیے پڑھتے ہیں جن سے حاضرین پر گریہ اور ایک لرزاں بے خودی طاری ہو جاتی ہے ۔ سنّیوں سے جھگڑا بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب ضرورت سے زیادہ جوشیلے شیعہ سنّیوں کی محترم شخصیتوں ، مثلاً حضرت عمرؓ، پر سب و شتم کرتے ہیں یا تبرّا بھیجتے ہیں۔ اسی قسم کا ایک فساد اس وقت کراچی کو مفلوج کیے ہوئے تھا جب چکوال تحصیل سے آنے والی جماعت بحیرۂ عرب جانے کے لیے وہاں پہنچی تھی۔ چکوال میں بھی شیعہ ،سنّی اختلافات نے، جن کی طویل اور قدیم تاریخ ہے، معاشرے کو تقسیم کر رکھا ہے ۔ مقامی سیاست ، شادیاں اور اقتصادیات سب کی بنیاد ان ہی اختلافات پر ہے ۔ کچھ خاندان بھی فرقہ وارانہ کش مکش اور وفاداریوں کی وجہ سے بٹے ہوئے ہیں ۔ ولایت کے سب سے قریبی عزیزوں میں سے بھی کچھ لوگ یا تو چھپے ہوئے سنّی تھے یا ان پر سنّیوں سے ہمدردی کا شک تھا ۔ چناں چہ ولایت اور اس کی بیٹی دونوں کو ان بٹی ہوئی وفاداریوں نے لازماً شدید کش مکش میں مبتلا کردیا ہوگا ۔

شیعوں کے لیے مذہبی مرکزیت کی حامل پانچ شخصیتوں کا مقام سمجھنا شیعوں میں عورتوں کے کردار کو سمجھنے میں معاون ہوگا ۔ حضرت فاطمہؓ مرکزی مقام کی حامل ہیں ۔ چکوال تحصیل کے شیعوں میں ان کے لیے کتنا عقیدت و احترام تھا ، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ولایت حسین کے خاندان کی پانچ عورتوں کے نام فاطمہ تھے ۔ ان میں سے دو کا نام غلام فاطمہ تھا ۔ حضرت فاطمہؓ اپنے والد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چہیتی اور لاڈلی بیٹی تھیں اور وہی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنے شوہر حضرت علیؓ کے درمیان اور اپنے صاحبزادوں اور ان کے نانا کے درمیان ایک مضبوط رشتہ تھیں۔ سادات جو خود کو آلِ رسول کہتے ہیں، حضرت فاطمہؓ کی اولاد ہونے کی وجہ سے کہتے ہیں۔ شیعوں کے بارہ امام بھی اسی نسل سے ہیں۔ مزیدبرآں حضرت فاطمہؓ کی والدہ ماجدہ حضرت خدیجہؓ بھی محترم ہیں۔ شیعہ اسطوریات میں دو اور خواتین بھی ہیں، لیکن ان میں کوئی بھی ان کے لیے پسندیدہ نہیں۔ یہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ ہیں، دونوں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات تھیں ان دونوں خواتین کی ناپسندیدگی کا تعلق حضرت علیؓ کی خلافت کے معاملے سے ہے۔ حضرت عائشہؓ حضرت ابوبکرؓ کی صاحبزادی تھیں اور حضرت حفصہؓ حضرت عمرؓ کی اور یہ دونوں حضرات حضرت علیؓ سے پہلے خلیفہ بنے تھے۔ حضرت عائشہ کو خاص طور پر ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہے کیوں کہ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد عملاً حضرت علیؓ کی مخالفت کی تھی۔

گویا شیعوں کی پانچ محترم ہستیوں میں سے ایک عورت ہے۔ سنیوں کی پانچ محترم شخصیات کی اگر فہرست بنائی جائے تو اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور چار خلفاء راشدینؓ کے اسماء گرامی ہی آئیں گے، جو سب مرد تھے۔ دیگر معاملات میں بھی شیعہ عورتیں سنی عورتوں سے بہتر مقام رکھتی ہیں۔ مثلاً ترکہ میں شیعہ عورتوں کا حصہ مرد ورثاء کے برابر ہوتا ہے لیکن تعلیم یافتہ سنیوں میں اگر عورتوں کو کچھ ملتا بھی ہے تو ترکہ میں مرد کے حصے کا نصف۔ دیہی علاقوں میں تو سنی عورت کو شاذونادر ہی ترکہ ملتا ہے۔ مذہبی رسوم میں بھی شیعہ عورتیں آگے بڑھ کر حصہ لیتی ہیں۔

مرثیہ اور عزاداری میں عورتیں عملاً حصّہ لیتی ہیں ۔

ہاکس بے پر مرنے والے ۱۸ آدمیوں میں ۱۰عورتیں تھیں؛ یہ تعداد اس لحاظ سے زیادہ کہی جاسکتی ہے کہ زیارت پر روانہ ہونے والے ۴۲ لوگوں میں عورتوں کی مجموعی تعداد ۱۶ تھی ۔ ولایت شاہ کی ماں اور بیٹی دونوں موت کے گھاٹ اتر گئیں ۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورتیں لازماً قربانی دینے پر آمادہ تھیں اور خودکو ٹرنکوں میں مقفل کراکے انھوں نے گویا اپنی تقدیرپر مہر لگادی تھی ۔ ان کے لیے موجوں سے بچنے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا ۔ ان کا احساس قربانی اورمقصد کی خاطر جذبہ اعلیٰ ترین تھا ۔

ہاکس بے کے سانحے سے متعلق (مسلمانوں کے)دونوں (بڑے)فرقوں کا رویّہ ان کے نظریاتی موقفوں کا پرتو تھا ۔ جیسا بتایا جاچکا ہے،سنّیوں نے اس تمام واقعے کو ہی نیم وحشیانہ "انوکھا"قرار دیا اور "پاگل پن" کہہ کر اس کی طرف سے توجہ ہٹالی ۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ یہ سب کچھ توہم پرستی اور عطائیت تھی اور اس منطقیت اور عقلیت سے اس کی کوئی مطابقت نہ تھی جو اسلام کا خاصّہ ہے ۔ شیعوں کی نظر میں اعلیٰ درجے کے مذہبی خشوع و خضوع کے تمام اجزاء بدرجہ اتم موجود تھے ۔ ان کا یقین ہے کہ اس واقعے کے ذریعےانھوں نے ایک مرتبہ پھر اسلام سے اپنی انتہائی محبت کا اظہار کیا ہے ۔ اس واقعے میں شیعی نقطہ نظر سے قربانی ، مظلومیّت ، موت اور شہادت کا ایک نمونہ پایاجاتا ہے۔ اس واقعے میں شیعہ مطالعاتی نمونہ PRADIGN یعنی قربانی، ظلم و جور اور موت ،موجود تھے ۔ تعلیم یافتہ شیعہ ہاکس بے کے واقعے کی تشریح کرتے ہوئے شش وپنج میں پڑجاتے تھے، اس گروہ کے جذبے کی داد ضرور دیتے تھے ۔ ایک صحافی نے اپنی رپورٹ کے اختتام پر لکھا

"لاکھوں لوگ ایسے ہیں جن کو ذرّہ برابر شبہ نہیں کہ ان لوگوں نے امام غائب کی ندا اور حکم پرلبیّک کہہ کر اعلیٰ ترین قربانی دی ہے"[۴۴] اللہ کی راہ میں جان و مال کی قربانی کا تصوّر شیعوں اور سنّیوں دونوں کے یہاں موجود ہے اور قرآن کریم میں بھی اس کا تذکرہ ہے۔ قربانی اور اس کی رمزیت اسلام کے مذہبی ثقافت کا خصّہ ہے۔ مثال کے طور پر حضرت ابراہیمؑ کی اپنے بیٹے حضرت اسماعیلؑ کی قربانی دینے پر آمادگی کی یاد ہر سال عید الاضحی کے موقع پر ساری اسلامی دنیا میں منائی جاتی ہے۔ لیکن شیعوں کے لیے سماجی برتاؤ اور فرقہ وارانہ اسطوریات دونوں میں قربانی ایک مرکزیت کی حامل ہے۔ یہاں خدا کی دی ہوئی زندگی کو ختم کرلینا یعنی خودکشی کرنا اور راہ خدا میں زندگی وقف کردینا قربانی دینا دو مختلف باتیں ہیں خودکشی اسلام میں قابل سزا جرم ہے۔ لہذا سنّی، جن کی نظر میں پاکس بے پر دی جانے والی قربانی خودکشی تھی، اس پورے عمل کو ناپسندیدہ سمجھتے تھے۔ ان کی نظر میں یہ پورا واقعہ قیمتی انسانی جانوں کا ضیاع تھا اور شیعوں کے نزدیک یہ قربانی تھی جس سے ان کی دین داری کا مزید ثبوت ملتا تھا۔ ولایت شاہ کو یقین تھا کہ اس کا مشن خدا کی طرف سے متعین کیا گیا تھا اور ڈرامائی قربانی کے ذریعے اس نے یہی ثابت کیا تھا۔ اس کا ایمان تھا کہ اس کی جزا آخرت میں جنّت کی صورت میں ملے گی[۴۶] واقعے کے بعد ایک انٹرویو دیتے ہوئے اس نے شہادت کی تمنّا ظاہر کی تھی۔ اس کو کوئی پشیمانی نہ تھی، محض جذبہ تھا۔ اس معاملے میں شیعہ روایت اور موت اور قربانی کے اعمال دونوں بڑی قابل لحاظ حد تک منطبق ہوگئے۔ چکوال تحصیل میں شیعوں کے لیے قول اور عمل میں کوئی فرق نہ رہا تھا۔ لہذا اذیت جس حد تک ایمان کا اظہار تھی،

اسی حد تک سماجی یگانگت کی علامت بن گئی۔" ایک مذہبی مسئلہ کی حیثیت سے، اذیت کا مسئلہ متناقضاً یہ نہیں کہ اذیت سے بچا کس طرح جائے بلکہ یہ ہے کہ اذیت کس طرح برداشت کی جائے، جسمانی تکلیف، ذاتی نقصان دنیاوی ہزیمت یا دوسروں کی اذیت کو بے چارہ وار دیکھنے کو قابل برداشت، قابل تائید بلکہ یوں کہیے کہ کس طرح گوارا بنایا جائے "[۲۷] اذیت کوشی، شہادت اور موت، یعنی کربلا کا مثالی نمونہ، قربانی کے لیے جذباتی طور پر تاثرپذیر سماجی ماحول پیدا کر دیتا ہے۔ لہٰذا زیرنظر معاملے میں موت ایک یگانگت پیدا کرنے، حیثیت متعین کرنے اور سماجی مقام دلانے والا عمل بن گیا ۔ اس عمل سے جس طرح مُردوں کی یاد محترم قرار پائی اسی طرح زندوں کو باہمی یگانگت حاصل ہوگئی ۔

حواشی

=========

۱۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو :
بینٹن، ایم (ایڈیٹر) ان اینتھروپولوجیکل اپروچیز ٹو دی اسٹڈی آف ریلیجن " اے، ایس، اے مونوگراف ۳ لندن، ۱۹۷۳ء ۔ بلوچ۔ ایم اور پیری، جے۔ (ایڈیٹرز) دیتھ اینڈ ری جینریشن آف لائف" ،کیمبرج یونیورسٹی پریس ،نیویارک ، ۱۹۸۲ء ۔ ایوینس پریچرڈ ، ای۔ ای۔ "وچ کرافٹ ، اوریکلس اینڈ میجک اَمونگ دی ازانڈے، آکسفورڈ ۔ کلارینڈن پریس ، ۱۹۳۷ء اور "تھیوریز آف پرِیمِیٹو ریلیجین" ، آکسفورڈ ۔ کلارینڈن پریس ، ۱۹۶۵ء ۔ ڈوگلس ۔ ایم ۔ (ایڈیٹر) وِچ کرافٹ کنفیشنز اینڈ اکیوزیشن "اے ایس اے مونوگراف ۹۔ لندن ، ۱۹۷۰ء ۔ گرئز، سی ۔ "ریلیجین اَیز اے کلچرل سسٹم

ان اینتھروپولوجیکل اپروچیز ٹو دی اِسٹڈی آف ریلیجین" بینٹن، ایٹ۔(ایڈیٹر) اے۔ ایس۔ اے موٹوگراف ۳ لندن، ۱۹۷۳ء۔ کیئز، سی۔ ایف۔ فروم ڈیتھ ٹو ری برتھ، ناردرن تھائی کانسیپشن آف امورٹیلٹی مقالہ پیش کردہ سالانہ اجلاس "دی ایسوسی ایشن آف ایشیا اسٹڈیز" ۱۹۸۱ء اور "انٹرپریٹوبیسس آف ڈِپریشن اِن کلچرل اینڈ ڈپریشن کلینمان، اے۔ اور گڈ۔ بی۔ جے۔ (ایڈیٹر) فورتھ مکنگ، لیوس۔ آئی۔ ایم۔ "اسٹیٹک ریلیجین این اینتھروپولوجیکل اسٹڈی آف اِسپرٹ پوزیشن اینڈ شمانِزم" پینگوئن بکس، ۱۹۷۱ء۔ وربنر، آر۔ پی (ایڈیٹر) ریجنل کلٹ" اے۔ ایس۔ اے موٹوگراف ۱٦ ٹیوس ٹوک، لندن، ۱۹۷۷ء اور ونٹر، ای۔آر۔ "ٹیریٹوریل گروپنگس اینڈ ریلیجین امونگ دی ایراکوا، ان اینتھروپولوجیکل اپروچیز ٹو دی اسٹڈی آف ریلیجین "بینٹن، ایم۔ (ایڈیٹر) اے۔ایس۔اے موٹوگراف ۳، لندن، ۱۹۷۳ء۔

۲۔ وزیر تعلیم ڈاکٹر محمد افضل نے اس مسئلے کا جائزہ لینے کے لیے ایک کمیٹی قائم کی، اس کے صدرنشین ڈاکٹر زیڈ۔اے۔انصاری تھے اور اس میں پاکستان کے چند سب سے بڑے نفسیاتی معالجین اور ماہرین نفسیات شامل تھے۔ میں عمرانیاتی ماہرین کا نمایندہ تھا۔ ملاحظہ ہو: پرویز، ایس۔ "ہاکس بے انسیڈینٹ: اے سائیکوسوشل کیس اسٹڈی" نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف سائیکولوجی، اسلام آباد، ۱۹۷۳ء۔

۳۔ صلاح الدین، جی۔ "اے گلمسس آف آور انسے نیٹی؟ "دی ہیرالڈ"، کراچی، مارچ ۱۹۸۳ء۔

۴۔ عرفانی، ایس۔ "فروم جونس ٹاوِن ٹو ہاکس بے"

"دی مسلم"، مارچ، ۱۹۸۳ء ۔

۵۔ جعفری، ایس ۔ "وائی رِڈیڈنانٹ گوڈ ٹیک اَس ٹُو" ؟ "دی ہیرالڈ"،کراچی،مارچ ۱۹۸۳ء اوریوسف زئی، آر سائیکا ٹِرسٹ وِیُوز آف ٹو رینیٹ ایپِسوڈش ، "دی مسلم"، ۱۸ مارچ، ۱۹۸۳ء ۔

۶۔ پنجابی معاشرے کی نسلیت اور پیشے کے اعتبار سے زرعی کسان گروہوں میں تقسیم پر معقول مواد موجود ہے ۔ ملاحظہ ہو: احمد،محولہ بالا، ۱۹۸۴ء ، باب اوّل ۔ احمد، ایس ۔ "پیزنٹ کلاس اِن پاکستان"، اِن امپریلزم اینڈ ریولیوشن اِن ساؤتھ ایشیا " گھوش، کے اور شرما، ایچ ۔ پی (ایڈیٹرز) منتھلی ریویو پریس ،نیویارک ، ۱۹۷۳ء اور " کلاس اینڈ پاور اِن اے پنجابی وِلیج" ،منتھلی ریویو پریس ،نیویارک ، ۱۹۷۷ء ۔ علوی، ایچ ۔" کِنگ شِپ اِن ویسٹ پنجاب وِیلیجز کنٹریبیوشن ٹُو انڈین سوشیولوجی نمبر ۶، ۱۹۷۲ء صفحہ ۲۷۔۱ اور"پیزنٹ کلاسیز اینڈ پرِیموروِڈیل لوَیل ٹیز "،"جرنل آف پیزنٹ اِسٹڈیز،جلد اوّل، ۱۹۷۳ء، صفحہ ۲۳ ۔ ۶۲ ، بیل نیویز۔ ای ۔ "واٹرلیس مون" ،لوتھر ورتھ پریس ، لندن، ۱۹۵۵ء ۔ ڈارلنگ ، ایم ۔ ایل ۔ "دی پنجاب پیزنٹ اِن پروس پیریٹی اینڈ ڈیبٹ ، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ،لندن، ۱۹۲۵ء ، اور رَس ٹیکش لوکوئٹر "اور"دی اولڈ لائٹ اینڈ دی نیو اِن دی پنجاب وِیلیج"، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ، لندن، ۱۹۳۰ء اور "وِزڈم اینڈ ویسٹ اِن دی پنجاب وِیلیج"، آکسفورڈ پریس ،لندن ، ۱۹۳۴ء ، اور ایگلر،زیڈ ۔ " اے پنجابی وِیلیج اِن پاکستان " کولمبیا یونیورسٹی پریس ،نیو یارک ، ۱۹۶۰ء ۔ ایبٹن، ڈی ۔ سی ۔ جے ۔ " آوٹ لائن آف پنجاب

ایتھنوگرافی، ایکسٹریکشن فروم دی پنجاب سینسس رپورٹ آف ۱۸۸۱ء ، ٹریٹنگ آف ریلیجین، لینگویج اینڈ کاسٹ" گورنمنٹ پرنٹنگ ، کلکتہ ، ۱۸۸۳ء ، اور پیٹی گرو ، جے ۔ روبر نوبیل مین روتھ لیج اینڈ کیگان پاول، لندن، ۱۹۷۵ء

۷۔ احمد ، اے ۔ ایس ۔ "ضیاز وکٹری ان دی فیلڈ : دی آرائیں ورک ایتھک ڈیٹ کیپس اے پریسیڈینٹ ان پاور" دی گارجین، لندن، ۱۹۸۴ء ۔

۸۔ احمد ، اے ۔ ایس "سعودی عربیہ : اسلام ، ایتھے نیسٹی اینڈ دی اسٹیٹ ،زیرطبع ۔

۹۔ پرویز ، ایس ۔ "ہاکس بے انسیڈینٹ : اے سائیکو سوشل کیس ہسٹری" ، نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف سائیکو لوجی، اسلام آباد ، ۱۹۸۳ء ، صفحہ ٦ ۔

۱۰۔ انصاری، زیڈ ۔ اے "اردو نوٹس فار اسٹڈی " نیشنل انسٹی ٹیوٹ آف سائیکولوجی، اسلام آباد ، ۱۹۸۳ء کے انٹرویوز پر مبنی مطالعہ ،صفحہ ٦ ۔

۱۱۔ ایضاً، صفحہ ۷ ۔

۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۸ ۔

۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۳ ۔

۱۴۔ ایضاً ۔

۱۵۔ جعفری، محولہ بالا، ۱۹۸۳ء ۔

۱٦۔ ایضاً، محولہ بالا ، ۱۹۸۳ء،صفحہ ۳ ۔

۱۷۔ ایضاً ۔

۱۸۔ ایضاً ۔

۱۹۔ اسد ، ایم ۔ "دی میسیج آف دی قرآن" ترجمہ اور تفسیر ،دارالاندلس ،جبرالٹر ، ۱۹۸۰ء اورقرآن مجید ۱۲۔ ۱ ۔

۲۰۔ انصاری، محولہ بالا، ۱۹۸۳ء ، صفحہ ۳ ۔
۲۱۔ ایضاً، صفحہ ۴ ۔
۲۲۔ ڈان، مارچ، ۱۹۸۳ء ۔
۲۳۔ انصاری، محولہ بالا، ۱۹۸۳ء، صفحہ ۶۔
۲۴۔ احمد ، اے۔ایس "دوبئی چلو: پروبلمز اِن دی ایتھنک اِن کاونٹر بیٹوین مڈل ایسٹرن اینڈ ساؤتھ ایشین مسلم سوسائٹیز" ، ایشین افیرز، جلد ۱۵، حصّہ سوم ، ۱۹۸۴ء ، صفحہ ۲۶۲ تا ۲۷۶ ۔
۲۵۔ فوکس ، آر۔ "اِن کاونٹر وِیتھ اینتھروپولوجی" ، پینگوئن بکس ، ۱۹۷۳ء ۔
۲۶۔ پرویز، محولہ بالا، ۱۹۸۳ء، صفحہ ۲۲ ۔
۲۷۔ عرفانی، محولہ بالا ، ۱۹۸۳ء ۔
۲۸۔ انصاری، محولہ بالا ، ۱۹۸۳ء ۔
۲۹۔ جعفری، محولہ بالا، ۱۹۸۳ء، صفحہ ۲۷ ۔
۳۰۔ باسیلوف ۔ وی ۔این " آنرگروپس اِن ٹریڈیشنل ترکمانین سوسائٹی، اِن اسلام اِن ٹرائیبل سوسائٹیز : فروم دی اٹلس تو دی انڈس" ، احمد ، اے ۔ ایس اور ہارٹ ، ڈی ۔(ایڈیٹرز) روتھ لیج اینڈ کیگان پاوُل، لندن، ۱۹۸۴ء ۔
۳۱۔ بارے، ڈی "دی لائف ہسٹری آف اے بروہوی" ، رائل بک کمپنی، کراچی، ۱۹۷۷ء ۔
۳۲۔ دی ہولی قرآن، ۱۰۹: ۵ اور ۷۔۶:۷
۳۳۔ اسد ، ٹی۔ اینتھروپولوجیکل کنسیپشن آف ریلیجین: ریفلیکشن آن گریٹز" مین، این ۔ ایس ، جلد ۱۸ ، شمارہ ۲، ۱۹۸۳ء ۔
۳۴۔ پرویز ، محولہ بالا ، ۱۹۸۳ء، صفحہ ۳۷ ۔
۳۵۔ عابدالقدیر ، ایز صوفی "دیتھ، دی بگنِنگ آف اے جرنی" اِن اسلامک بک آف دی ڈیڈ: اے کلیکشن آف حدیث آن دی فائر اینڈ گارڈن" ،عبد الرحیم ابن احمد

القدیر (ایڈیٹر) دیوان پریس، انگلینڈ، ۱۹۷۷ء۔

۳۶۔ دی ہولی قرآن، العنکبوت: ۲۱۔

۳۷۔ مسلم، امام "صحیح مسلم" الحاج، ایچ، صدیقی (مترجم) شاہ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۸۱ء۔

۳۸۔ دی ہولی قرآن، ۱۹: ۸۲۔

۳۹۔ رحمٰن، ایف "میجر تھیمز آف دی قرآن" ببلیوتھیکا اسلامیکا، ۱۹۸۰ء۔

۴۰۔ مولانا ایم۔ ایس۔ سیالکوٹی، عالم عقبیٰ، نعمانی کتب خانہ، لاہور، تاریخ ندارد۔ مزید ملاحظہ ہو: سعید، ایم۔ اے۔ "وھائٹ ہیپینس آفٹر دیتھ؟" خان، ایم۔ ایچ (مترجم) دینی بک ڈپو، اردو بازار دہلی، ۱۹۸۲ء۔ ایک دوسری عام پسند کتاب میں مصنّف نے کتاب کا ذیلی عنوان "قبر کے پرے زندگی کی جھلکیاں" (RIGHT TO THE MUST BE GIVEN) قائم کیا ہے۔ کتاب کا ایک حصّہ جس کا عنوان "جہنم کی گہرائی" ہے بتاتا ہے کہ اگر جہنم میں پتھر پھینکا جائے تو تہہ تک پہنچنے میں ستّر برس لے گا۔ (بحوالہ اسلام۔ کے۔ ایم۔ "دی اسپیکٹیکل آف دیتھ" تبلیغی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۷۶ء، صفحہ ۲۸۴۔ اسلامی تصوّر کے مطابق جہنم پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو:۔ گیب، ایچ۔ اے۔ آر اینڈ کریمرز، جے۔ ایچ۔ "شارٹر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" ساؤتھ ایشین پبلیشرز، کراچی، ۱۹۸۱ء۔ مولانا مودودی نے اسلامی معاشرے کے ایک معروضی تجزیے میں موت، حیات بعد الموت اور انسانی زندگی سے اس کے رشتے پر بحث کی ہے۔ ملاحظہ ہو: مودودی، مولانا ابو الاعلیٰ، اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، اسلامک پبلیکیشنز، شاہ عالم مارکیٹ لاہور، ۱۹۶۸ء۔ مزید ملاحظہ ہو: باب ششم،

اسکے ٹولوجی، رحمٰن، ایف ـ محولہ بالا، ۱۹۸۰ء ـ
۴۱ـ احمد، اےـ ایس "ریلیجین اینڈ پولیٹکس ان مسلم سوسائٹی :آرڈر اینڈ کنفلیٹ ان پاکستان" کیمبرج یونیورسٹی پریس ،نیویارک، ۱۹۸۳ء ـ
۴۲ـ الگر، ایچ "ریلیجین اینڈ اسٹیٹ ان ایران ۱۷۸۵ـ۱۹۰۶ء ـ یونیورسٹی آف کیلیفورنیا پریس، بارکلے، ۱۹۶۹ء ـ فشر، ایم ـ جےـ ایمـ" ایران : فروم ریلیجیس ڈسپوٹ ٹو ریولولیشن " ہار ورڈ یونیورسٹی پریس ،کیمبرج، ۱۹۸۰ء ـ "خمینی، امام، اسلام اینڈ ریولیوشن، الگر، ایچ (مترجم) میزان پریس ،بارکلے، ۱۹۸۱ء ـ شمیل، اےـ محولہ بالا ، ۱۹۸۱ء اور شریعتی، اے ـ" آن دی سوشیولوجی آف اسلام"، الگر، ایچ (مترجم) میزان پریس ، برکلے ۱۹۷۹ء ـ
۴۳ـ فشر ـ محولہ بالا، ۱۹۸۰ء ـ
۴۴ـ یوسف زئی ـ محولہ بالا، ۱۹۸۳ء ـ
۴۵ـ اسلام ـ محولہ بالا، ۱۹۷۶ء ـ
۴۶ـ پرویز ـ محولہ بالا، ۱۹۸۳ء ـ
۴۷ـ گریٹز، سی ـ "ریلیجین ایز اے کلچرل سسٹم ، اِن اینتھروپولوجیکل اپروچیز ٹو دی اسٹڈی آف ریلیجین" ،بینٹن، ایمـ(ایڈیٹر) اے ـ ایس ـ اے مونوگراف ۳، لندن، ۱۹۷۳ء صفحہ ۱۹ـ

وزیرستان میں نظم وضبط اور کشمکش

وزیرستان کا زیرِ نظر واقعاتی مطالعہ جزوی طور پر مسلم دنیا میں کسمساتے ہیجان سے متعلق سوالات کا جواب دینے، اور جزوی طور پر، بطورِ خاص پاکستان کے حوالے سے معاصر مسلم معاشرے میں سماجی عمل کے اصول ومبادی کی روشنی میں اس کی وجوہات کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے [1] ان جوابات سے بیسویں صدی کی ان آخری دہائیوں میں روایت اور جدیدیت کی کش مکش کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے — بڑی حد تک اس کشاکش کا ہنوز مطالعہ نہیں کیا گیا ہے ، اور بادی النظر میں یہ ناقابل تشریح نظر آتا ہے — اس کی پیچیدگی اور جس تناظر میں یہ کشاکش رونما ہورہی ہے اس کا تنوّع ، آسان تجزیے میں مانع ہے —

مسلم معاشرے میں سماجی انقلاب

اس ہیجان کے پس پردہ ملاّ، مولوی، شیخ یا آیت اللّہ کے نام سے کچھ غیرحقیقی سی شخصیتوں کی جھلک نظر آتی ہے — یہ شخصیتیں جدید دور کے نظریاتی اصولوں کو کھلم کھلا دعوتِ مبارزت دے رہی ہیں — یہ خدا کی مرکزی حیثیت اور دین کے اساسی نظریے کی طرف رجعت پر زور دیتی ہیں اور مادہ پرستی بطور فلسفہ و ضابطۂ حیات سے نفرت کا اظہار کرتی ہیں — ان کا ہدف ریاست کی علامت بادشاہ یا صدر نہیں ہے بلکہ جدید مغرب پرست ریاست کے سارے لوازمات اس کا

ہدف ہیں ۔ مزیدبرآں، عام طور پر مروّج خیال کے برعکس ، یہ ہیجان یا تحریکیں محرومی کا نہیں بلکہ عام اقتصادی بہتری کا نتیجہ ہیں ۔ صوری اور معنوی حیثیت سے یہ تحریکیں انقلابی ہیں اور موت اور تباہی ان کے جلو میں چلتی ہیں ۔ محض حکومت کی تبدیلی نہیں، بلکہ سیاسی اور سماجی ساختوں کی قلب ِماہیت ان کا مقصد ہے؛ آج کل اسلامی دنیا کے صرف بادشاہ ہی بے آرامی سے نہیں سو رہے ہیں بلکہ عوام کی نیند بھی حرام ہے۔

ان تحریکوں کا روایتی انداز سے تجزیہ انہیں جائز اقتدارِ اعلٰی کے خلاف بغاوت قرار دیتا ہے : اس طرزِفکر کی بنیاد ریاست اور قومیت ،تنظیم اور انقلاب کے تصوّرات پر ہے جو جدید سیاسی مباحثہ کے اہم موضوعات ہیں ۔ اس قسم کی مساعی کو سہل انگاری کے ساتھ مغرب کے خلاف تناظر میں دیکھنا اسی مفروضے کی ایک فرع ہے ۔ سوڈان سے سوات تک مسلمانوں کی تمام بغاوتوں اور ان بغاوتوں کے قائدین میں گزشتہ صدیوں سے مغرب دل چسپی لیتا رہا ہے ۔ ان واقعات اور شخصیتوں نے "جنونی ملّا" کا مثالی نمونہ فراہم کیا ہے [۲] اور معاصر تحریکوں اور مسلم معاشروں میں ان تحریکوں کے ادارۂ ریاست کے مخالف قائدین کی طرف مغرب کے مضمر معاندانہ رویّے کی جزوی طور پر اس مثالی نمونہ کے خلاف تاریخی عوامل کے پیدا کردہ ردِعمل کی بنیاد پر توجیہہ کی جاسکتی ہے [۳] جدید اسلامی تاریخ کے نوآبادیاتی دور میں یہ تحریکیں کھلم کھلا مغرب اور نوآبادیاتی نظام کے خلاف تھیں۔ لیکن آج یہ صورت نہیں ہے ۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ صورت حال جتنی نظر آتی ہے اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ ہے ۔ (آج کل) تحریک کا رخ اصلاً معاشرے کے اندر کی طرف ہوتا ہے اور یہ قابلِ شناخت مقامی، سماجی اور

نسلی نمونوں کے ذریعے سے روبعمل آتی ہے ـ قائم شدہ اقتدار کی مخالفت ، خواہ یہ اقتدار اسلامی ہو یا غیر مذہبی، تحریک کا ثانوی،لیکن مربوط منسلک نتیجہ ہوتا ہے ـ

پچھلے چند برسوں میں ایسی تحریکیں دنیا کےدو بہت مختلف علاقوں میں نمودار ہوئی ہیں ـ مثلاً ایک اسلامی دنیا کے ایک سرے پر واقع کانو،نائجیریا میں اور دوسری دوسرے سرے پر واقع وانا، پاکستان میں ـ وسط میں سعودی عرب میں بھی اسی قسم کے ہیجان کی اطلاع ملی : مکّہ مکرّمہ میں دنیائے اسلام کے مرکز مسجدِ حرام پر حملے سے مسلمانوں کے نئےانداز سلطنت مزاج کی سنجیدگی اور معنویت ظاہر ہوتی ہے ـ ایران کے حالیہ واقعات سے بھی اسلامی تحریکوں کے انقلابی پہلوؤں کی ڈرامائی شہادت کا اظہار ہوتا ہے ـ چناں چہ یہ فرض کرلینا مشکل نہیں ہے کہ اور مقامات پر بھی اس قسم کے ہیجانی واقعات ہوئے ہوں گے جن کے چھوٹے پیمانے پر ہونے یا ڈرامائی عنصر کی کمی کی وجہ سے اطلاع عام نہ ہوسکی، اور مزید ایسے واقعات آیندہ بھی ہوں گے ـ

ان تحریکوں اور سماجی ڈھانچہ اور سماجی تنظیم پر ان کے اثرات کو سمجھنے کی کوشش مسلمانوں اور مسلم معاشروں سے واسطہ رکھنے والوں کے لیے بنیادی اہمیت کی حامل ہے ـ زیرِنظر مطالعہ اسی قبیل کی کاوش ہے، تغیّر اور کشمکش کی کیفیات میں سے روایتی اور چھوٹے مسلم گروہوں کے تجزیے کے لیے بشریاتی طریقۂ تحقیق و افادیت کے لوازم مہیّا ہوسکتے ہیں ـ تاہم اس قسم کے تجزیے کے لیے طریقہ کار میں بعض معیّن انضباطی اقدامات تجویز کیے گئے ہیں ـ

علماء سیاسیات و عمرانیات اور مورّخین نے

مسلم معاشرے کے مرکزی مسائل یعنی طاقت ، اقتدار اور مذہبی حیثیت کا جو مطالعہ کیا ہے، اس میں بیشتر روایتی طریقِ کار اور تجزیہ پر تکیہ کیا گیا ہے۔ اِن مطالعوں میں ایک طرف تو حکمرانوں ، حکمران خاندانوں، حکومت کے جواز ،جانشینی ، افواج اور مالیات پر کنٹرول، اور دوسری طرف راسخ العقیدگی اور قانونیت کے معاملات سے متعلق ادب کی طرف بڑا واضح رجحان پایا جاتا ہے ۔ ادراک کے نقطہ نظر سے کینوس اور اجزاء کی ترتیب وسیع ہے؛ رقبہ اور زیرِمطالعہ ادوار کا پھیلاؤ بھی بہت زیادہ ہے ۔ میری تجویز یہ ہے کہ خاص طور پر پاکستان کے حوالے سے، جہاں سے ہماری معطیات اخذ کی گئی ہیں ، جب سماجی ساخت اور سماجی عمل کا مطالعہ کیا جائے تو مسلم معاشرے کے اجزاء کی ترتیبوں کے نیچے اور طاقت کے بڑے مراکز سے دور بھی جھانک کر دیکھ لیا جائے ۔ تاہم ہمیں سطح کے نیچے بہت دور تک ،مخصوص مثالی بشریاتی دیہات کو ،نہیں دیکھنا چاہیے، بلکہ ہمیں اس نازک درمیانی سطح پر بھی نظر ڈالنی چاہیے جسے ضلع[۴] یا ایجنسی کا نام دیا گیا ہے، اور جس کے مطالعے سے ابھی تک نسبتاً اغماض برتا گیا ہے[۵]

معاشرے میں ضلع یا ایجنسی کی سطح پر مطالعاتی نمونہ (PARADIGM) میں قیادت کے تین عمومی، لیکن واضح دائرے اپنی حد بندیوں کے ساتھ نظر آتے ہیں، جو مختلف سطحوں پر باہم تعامل کرتے ہیں ، یعنی روایتی قائدین جو بالعموم سردار ہوتے ہیں، قائم شدہ ریاستی اقتدار کے سرکاری نمایندے اور مذہبی وظائف بجالانے والے تیسرے گروہ کی حدبندی سب سے کم واضح ہے، لٰہذا اس کے دائرۂ عمل میں ابہام اور اس کے کردار میں لچک ظاہروباہر ہیں ۔ معاشرے

میں گروہوں کے مستقر ان کی علامتی تعریف ہوتے ہیں، اور یہ مستقر ضلعی صدر مقام پر دوسرے مستقروں کے پہلو بہ پہلو ایک بے چینی کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، یہ مستقر حسب ذیل ہیں :—

سردار یا سرداروں کے مکان یا مکانات ، ضلعی صدر مقام (جس پر سرکاری جھنڈا لہراتا ہے) اور کوئی مسجد یا مرکزی مسجد ۔

قیادت کے ان تینوں دائروں کے افراد معاشرے میں طاقت ،حیثیت اور جواز کی خاطر باہم مسابقت میں مبتلا رہتے ہیں ۔ یہ مسابقت اس حقیقت کی وجہ سے اور بھی شدید ہوجاتی ہے کہ اس میں تمام اہم حصّہ لینے والے مسلمان ہوتے ہیں؛ حالیہ نوآبادیاتی ماضی کی طرح اب مسلم بمقابلہ غیرمسلم کی سادہ درجہ بندیاں نہیں ہیں جن کا سہارا لیا جاسکے ۔ روایتی قائدین اور ضلع کے افسران کے درمیان کسی نہ کسی قسم کا حلف اور اشتراکِ عمل ضلع کی تاریخ کا ایک خاصّہ ہے لیکن اگر مذہبی رہنما کو معاشرے میں اپنی جگہ پیدا کرنی اور پھیلانی ہے تو اسے دوسرے دونوں فریقوں سے متصادم ہونا پڑے گا ۔ اس سے ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا عکس اس مطالعے میں ہے،یعنی معاشرے کا ترجمان (ان تینوں میں سے) کون ہے ؟

اگر ایک مرتبہ ضلع کی سطح پر معاشرے میں بعض مرکزی خدوخال کی شناخت ہوجائے تو پھر سماجی ثقافتی عمل کا اسلامی ضلع یا ایجنسی کا نمونہ تیار کرسکتے ہیں جو تعقلاتی طور پر صحیح ہو،مبنی برتجربہ ہو اور علاقائی سیاسی ڈھانچے کے اندر محدود ہو ۔ اسلامی ضلعی نمونہ معاصر مسلم معاشرے میں پائے جانے والے وسیع تنوّع کے نیچے معنی اور ساخت دریافت کرنے میں مددگار ثابت ہوسکتا ہے ۔ میرے خیال میں

مطالعاتی نمونہ ایک پیش گو نمونہ ہے ـ لٰہذا اس سے مسلم معاشرے کے مطالعے اور اس میں آیندہ پیش رفتوں کی پیشین گوئی، دونوں میں مدد دے گی ـ

اسلامی ضلعی مطالعاتی نمونے میں مرکزیت نسل نما تجزیے کو دی جائے گی، جو، زیرِ نظر معاملے میں پاکستان کی ایک قبائلی ایجنسی میں روایتی یک جدّی رقابت[٧] پر مبنی طویل المیعاد واقعاتی مطالعے کے گرد گھومتا ہے؛ اس رقابت کا مرکزی کردار وزیرستان[٩] کا ملّا[٨] ہے ـ

بہ اعتبار تعریف ضلعی نمونہ سے پتا چلتا ہے کہ نوآبادیاتی نظام کا ایک پہلو ابھی تک باقی ہے ـ معاشرے میں ضلع کی تشکیل، ضلعی عملہ اور اس عملے کے سربراہ ڈسٹرکٹ کمشنر یا ایجنسی میں پولیٹیکل ایجنٹ کا نظام برطانوی حکمرانوں نے بالجبر نافذ کیا تھا ــــ نوآبادیاتی زمانے سے لے کر آج تک ایک صاحبِ اختیار مرکزی حکومت کے نمایندوں کی حیثیت سے ضلعی حاکموں ہی کو ضلع میں حیثیت اور اقتدار حاصل رہا ہے ـ جنوبی ایشیا میں دیہاتوں کی زرعی آبادی کے مائی باپ یہی ضلعی افسران تھے ـ

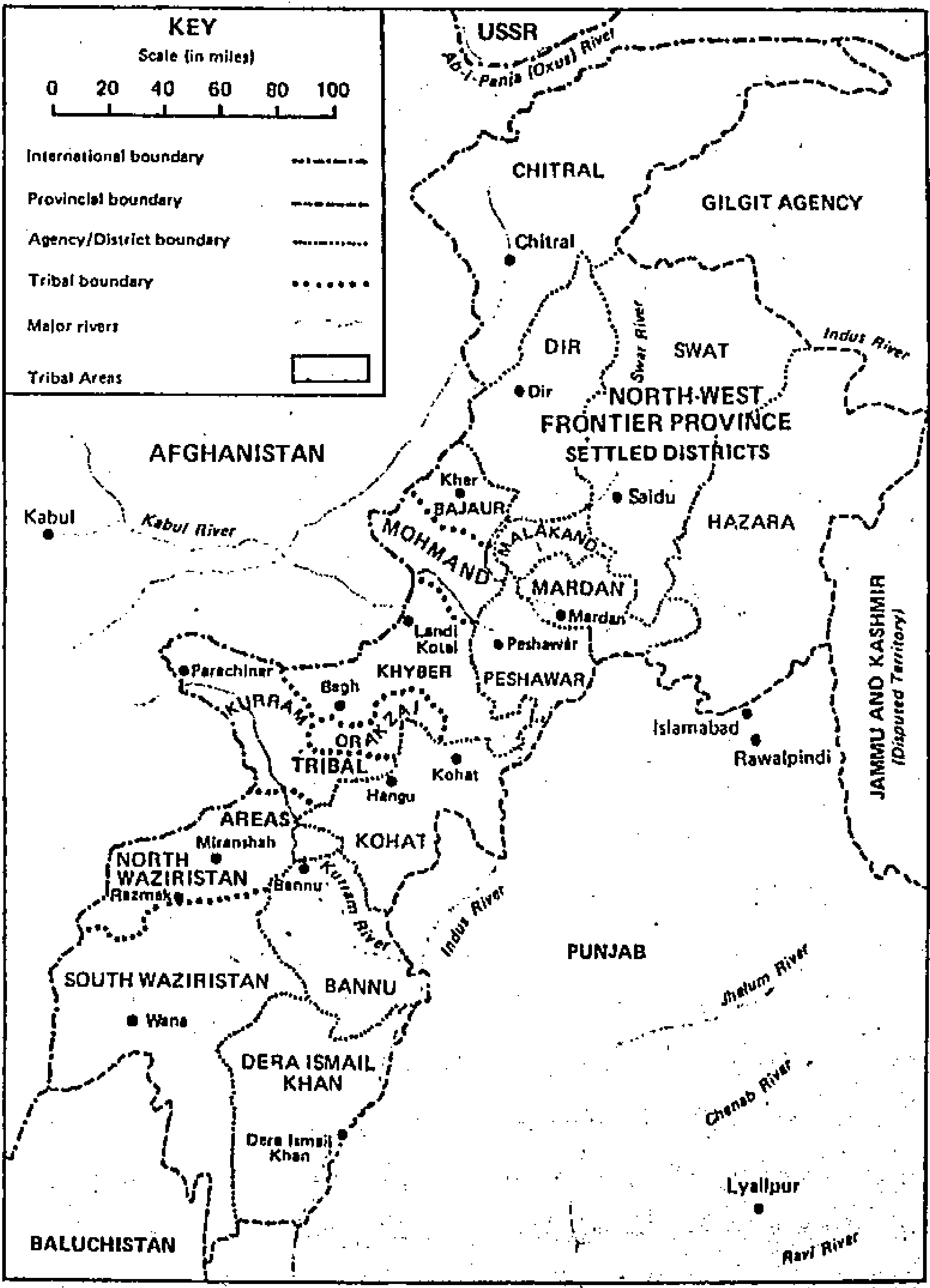
آزادی کے بعد ضلع اور ضلع کے افسران کی اہمیت جو نوآبادیاتی ماضی سے واضح طور پر وابستہ ہونے کے باوجود آج بھی برقرار ہے، مقامی معاشروں میں کشمکش بڑھادیتی ہے ـ انتظامی عملہ "مقامی" ہوتا ہے، لیکن معاشرے کے دوسرے گروہوں کے ساتھ معاملات میں اس کے رویّے کے تضادات ظاہر ہوتے ہیں اور اس کو معاشرہ سردمہر اور غیر ہمدرد سمجھتا ہے ـ ضلعی افسران کی معاصر طاقت اور اہمیت ،معمول کی سیاسی سرگرمیوں پر پابندی لگادیے جانے (جو فوجی حکومت یا مارشل لاء کے ادوار میں عام ہے) کی وجہ سے اور

بڑھ جاتی ہے ـ

اس ساخت کا حامل نمونہ پاکستان کے دوسرے قبائلی علاقوں بلکہ شاید پاکستان کے دیگر ضلعوں کے مطالعے میں بھی براہِ راست معاون ہوسکتا ہے ـ میرا خیال یہ ہے، اگرچہ اس خیال میں سیاق کی حدود کے تعلق سے ذہنی تحفظات ہیں، کہ مسلمانوں کی بڑی آبادیوں والے جنوبی ایشیائی ممالک ،مثلاً بنگلہ دیش ، بلکہ اس علاقے سے باہر کے ممالک مثلاً، نائجیریا پر بھی، جہاں نوآبادیاتی انتظامی ڈھانچہ باقی ہے ، یہ نمونہ استعمال کیا جاسکتا ہے ـ آئیے اب ، ملاّ سے متعلق طویل المیعاد واقعاتی مطالعے کی طرف توجہ کریں ـ

وزیرستان کا واقعاتی مطالعہ

زیرنظر معاملہ پاکستان کی جنوبی وزیرستان ایجنسی سے تعلق رکھتا ہے ـ ۱۹۷۲ء کی آخری سرکاری مردم شماری کی رو سے اس ایجنسی کی آبادی تین لاکھ تھی جو محسود اور وزیری دو بڑے قبائل میں بٹی ہوئی ہے ـ یہ قبائل ٹکڑیوں میں بٹے ہوئے (AEGMENTARY) ، مساوات پسند ، خودمختار اور کم پیداواری علاقوں کے باسی ہیں اور شمالی افریقہ اور مشرقِ وسطیٰ کے دیگر مسلم قبائل سے مشابہت رکھتے ہیں[10] محسودوں کی آبادی تقریباً دو لاکھ پچاس ہزار اور وزیریوں کی کم و بیش پچاس ہزار ہے ـ چھوٹے خانہ بدوش گروہ بھی ایجنسی میں رہتے ہیں[11] ایجنسی کا رقبہ تقریباً ۳۹۳۶ مربع میل ہے اور یہ شمال مغربی سرحدی صوبے کی ،مرکزی حکومت کی زیر انتظام سات قبائلی ایجنسیوں میں سب سے بڑی ہے (ملاحظہ ہو نقشہ صفحہ ۱۲۱ پر) ـ پولیٹیکل ایجنٹ انتظامیہ کا



پاکستان کا شمال مغربی سرحدی صوبہ

سربراہ اور حکومت کا نمائندہ ہوتا ہے ۔ پولیٹیکل ایجنٹ کے اختیارات وسیع ہوتے ہیں اور قبائل اس کو "دے وزیرستان بادشاہ" کہتے ہیں ۔ جنوبی وزیرستان کی سرحدیں مغرب میں افغانستان اور جنوب میں دریائے گومل کے پرے بلوچستان سے ملتی ہیں ۔ سنسان وادیاں اور بنجر بے آب و گیاہ پہاڑ بڑی حد تک اس ایجنسی کے امتیازی جغرافیائی خدوخال ہیں ۔

ملاحظہ ہو نقشہ :

پاکستان کا شمال مغربی سرحدی صوبہ

کلید :۔

بین الاقوامی سرحد

صوبائی سرحد

ایجنسی یا ضلع کی سرحد

قبائلی سرحد

بڑے دریا

قبائلی علاقے

حالیہ نوآبادیاتی تاریخ وزیرستان کے لیے اہم ہے ۔ ان گنت برطانوی فوجی یہاں وحشیانہ لڑائیوں میں کھیت رہے ۔ تیسری دہائی میں پورے برصغیر سے زیادہ فوج وزیرستان میں تھی ۔ ۱۹۳۷ء میں شہورتنگی میں ایک پوری برطانوی بریگیڈ کا صفایا کردیا گیا تھا قبائل کی جنگی صلاحیت کا اعتراف کیا گیا ہے : "اپنے علاقے میں وزیری اور محسود قبائل کی جنگی مہارت کی وجہ سے یہ دنیا کے بہترین جنگ جویوں میں شامل ہیں" [۱۲] جو لوگ جون ماسٹرز کی طرح وزیرستان میں جنگ میں حصّہ لے چکے ہیں کہتے ہیں کہ یہ قبائلی "جسمانی طور پر دنیا کے سخت کوش ترین" افراد ہیں ۔

وزیرستان کے ساتھ برطانوی استعمار کے بعض

مشہور نام وابستہ ہیں، مثلاً کرزن،ڈیورنڈ،کچنر اور ٹی ۔ ای ۔ لارنس ، جس کا جنوبی وزیرستان اسکاؤٹس کے نام لکھا ہوا واقعہ ایجنسی کے صدر مقام وانا کے اسکاؤٹس میس میں دیکھا جاسکتا ہے ۔ ناموں اور رسموں میں روایت اب بھی برقرار ہے ۔ وانا کیمپ کا صدر مغربی دروازہ ابھی تک ڈیورنڈ گیٹ کہلاتا ہے اور وانا کیمپ کی حفاظت کرنے والا اصل مورچہ جبرالٹر ہے ۔ بگلوں کی آواز آج بھی گزرتی گھڑیوں کا اعلان کرتی ہے ۔ مغرب کے وقت جب پاکستان کا جھنڈا اتارا جاتا ہے تو بگل بجائے جاتے ہیں اور ان چند منٹوں کے لیے پورے کیمپ کی زندگی تھم جاتی ہے ۔ افسروں کو روایتی اور رسمی طریقے سے اسکاؤٹس میس میں الوداع کہا جاتا ہے، اسکاٹ لینڈ کے روایتی لباس کِلٹ (KILT) پہنے ہوئے بینڈ بجانے والے بیگ پائپ بجاتے ہیں ۔ نوآبادیاتی تصادم کا رومانی پہلو جس نے برطانیہ کی نظروں میں "تحیّر" پیدا کیا تھا وزیرستان میں آج بھی زندہ ہوجاتا ہے[۱۴] استعماری روس اور استعماری برطانیہ کے درمیان " عظیم بازی " میں حصّہ لینے سے وزیرستان کے قبائل کی اہمیت مزید بڑھ گئی تھی[۱۵]

اس واقعاتی مطالعے کو ورائے زمانی تناظر میں دیکھا جاسکتا ہے، جس کی ابتدا چھٹی دہائی کے آخری حصّے سے ہوتی ہے جب جنوبی وزیرستان ایجنسی کے وزیریوں میں ایک ملّا نے اسلام کا سہارا لے کر ایک مخصوص قبائلی نظریے کو ہوا دیتے ہوئے ایک قرابت دار قبیلے محسود کے خلاف سیاسی تحریک کا آغاز کیا اور انتظامیہ پر ان کی حمایت کا الزام لگایا ۔ ملّا پڑوس کے بنّوں ضلع سے ترک وطن کرکے آیا تھا ۔ وہ سب سے پہلے وانا میں ایک خوب صورت اورقبائلی علاقوں

کے لیے منفرد مسجد کے معمار کی حیثیت سے نمودار ہوا، پھر اس نے مسجد کے گرد مدرسوں اور اقامت خانوں کا ایک سلسلہ بھی تعمیر کیا۔ ایجنسی کی سیاست میں ملاّ کے ظہور کے ساتھ ہی یہ مسجد ملاّ اور اس کی پالیسیوں کی علامت بن گئی۔

چھٹی دہائی کے آخری اور ساتویں دہائی کے ابتدائی سال دولت کے دو نئے ذرائع کی وجہ سے ممتاز ہیں، ایک اندرونی[۱۶] اور دوسرے بیرونی، مثلاً عرب ریاستوں اور خلیج فارس میں جاکر ملازمت کرنے والوں کی بھیجی ہوئی رقوم[۱۷] پہلی مرتبہ ان قبائلیوں کو جن میں ابتکار کا عنصر تھا خاصی دولت کمانے کا موقع ملا تھا۔ وزیریوں کی کمائی ہوئی دولت کا کچھ حصّہ ملاّ کے حصّے میں بھی آیا۔ وہ ان کے مفادات کا علم بردار معلوم ہوتا تھا اور اس کو اپنی تنظیم کے لیے رقوم کی ضرورت تھی۔ ملاّ کی مذہبی تنظیم نے پیچیدہ اقتصادی جال بچھائے ہوئے تھے۔ اس نے کچھ رقم ایسی چیزوں میں لگائی جو پختونوں میں سماجی وقار بخشتی ہیں یعنی جاپانی کاریں، بسیں، بندوقیں اور آنے والے سیاست دانوں کے اعزاز میں شاندار دعوتیں۔ وزیرستان کی حالیہ تاریخ کو ہم ملاّ کے ظہور اور اس کی سیاست کا ایک تفاعل قرار دے سکتے ہیں۔

وانا میں نئی مسجد کی تعمیر کے ساتھ ساتھ ایجنسی میں دو اہم اقتصادی پیش رفتیں ہوئیں۔ سب سے پہلے تو مسجد اور بڑی سڑک کے درمیان ایک اڈّہ یعنی بازار بن گیا۔ پانچویں دہائی کے آخر اور چھٹی دہائی کی ابتدا میں ناجائز قابضین نے چھوٹی چھوٹی کچّی دوکانیں تعمیر کرلی تھیں۔ اسکاؤٹوں نے اس پر احتجاج کیا کیوں کہ یہ تعمیرات ان قواعد کی خلاف ورزی کرتی تھیں جن کی رو سے اسکاؤٹوں کی

چوکیوں اور کیمپوں کے قریب غیرفوجی تعمیرات ممنوع تھیں ۔ جانبین کے درمیان متعدد مراسلات کا تبادلہ ہوا اور اسکاؤٹوں کے کمانڈنٹ، پولیٹیکل ایجنٹ اور اس کے افسرِ اعلیٰ کمشنر کے کئی اجلاس ہوئے ۔ تاہم متعدد مزاحمتوں کے باوجود بازار پھیلتا رہا ۔ چوں کہ یہ مغل خیل وزیریوں کی ملکیت تھا، لہٰذا اس کا نام اڈہ مغل خیل پڑگیا ۔ مآل کار کم و بیش ۴۰۰ دوکانیں جن میں کوئی بھی ایک یا دو کمروں سے زیادہ بڑی نہ تھی بنالی گئیں؛ یہ بازار ایجنسی میں تجارت اور کاروبار کا بارونق مرکز بن گیا ۔ مسجد اور بازار دونوں کی تنظیمیں اپنے رہبر ملاؔ کی وجہ سے باہم منسلک تھیں ۔ مسجد کو عام لوگ اڈہ مغل خیل کی مسجد یعنی مغل خیل بازار کی مسجد کہتے تھے ۔

دوسری پیش رفت یہ ہوئی کہ حکومت پاکستان نے وزیریوں کے علاقے میں گومل ڈیم پراجیکٹ کی تعمیر شروع کردی ۔ وزیریوں نے مزدور مہیّا کیے اور ان کو تعمیراتی ٹھیکے دیے گئے ۔ ان دونوں وجوہات سے مقامی طور پر پیدائشِ زر ہوئی ۔

سات آٹھ لاکھ روپے کے خرچے سے ایک شان دار مسجد جلد ہی تعمیر ہوگئی[۱۸] ۔ میناروں اور گنبد پر رنگین ٹائل اور شیشے لگائے گئے ۔ اندرون مسجد گہرائی اور وسعت کا احساس ہوتا تھا ۔ مسجد سے ایک چشمہ گزرتا تھا جس میں رنگین مچھلیاں تیرتی تھیں اور زائرین کا دل لبھاتی تھیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس وقت تک کوئی اتنی شان دار عمارت اس قبائلی علاقے میں کجا کسی اور قبائلی علاقے میں بھی تعمیرنہیں ہوئی تھی ۔ دوسری ایجنسیوں کے سردار مسجد دیکھنے اور اس کے معمار کو خراج تحسین پیش کرنے آتے تھے ۔ ملاؔ اپنے کارنامے پر پھولا نہیں سماتا تھا ۔ اس نے

مسجد کے گرد اپنی تنظیم پھیلانے پر اپنی توانائیاں صرف کردیں ۔ مسجد سے متصل مدرسہ اور باہر سے آنے والے طلبہ کے لیے اقامت خانے تعمیر کرائے ۔ بیشتر طلبہ وزیری سرداروں کے بیٹے تھے ۔ مسجد کی دوسری منزل پر ملاّ کے لیے کمرے تعمیر کیے گئے جہاں سے مسجد کا صحن نظر آتا تھا ۔ اب لوگ احتراماً ملاّ کا نام نہیں لیتے تھے بلکہ مولوی صاحب کہا کرتے تھے۔

اب میں مختصراً وزیرستان سے باہر ہونے والے واقعات کا ذکر کروں گا ۔ ۱۹۷۱ء میں ہندوستان سے جنگ کے بعد، جس کے نتیجے میں مشرقی پاکستان الگ ہوگیا، ذوالفقارعلی بھٹو پاکستان کے سیاسی رہنماکی حیثیت سے ابھرے اور ایک بے حوصلہ قوم کودوبارہ اپنے گرد جمع کیا ۔ بھٹو کے سیاسی طرزِعمل سے سیاست کا ایک قابل عمل نمونہ سامنے آنے کی امید نظر آنے لگی تھی ۔ ملاّ ان واقعات کو بغور دیکھتا اور ان سے بہت کچھ سیکھتا رہا ۔ (ملاّ اور بھٹو) دونوں نو عمر رہنما تھے جن میں خاصی سیاسی مہارت اور تنظیمی صلاحیّت تھی، اپنے پیرووٴں کی وفاداریاں جیتنے اور ان کو عمل پر آمادہ کرنے کے لیے دونوں اپنے اپنے کرشمۂ ذات اور زورِ خطابت پر تکیہ کرتے تھے۔ دونوں کی زبان میں غلو اور شاعرانہ عوامیّت تھی ۔ ذاتی حیثیت سے ان کا برتاوٴ متکبّرانہ تھا اوردونوں کسی مخالفت کو برداشت نہیں کرتے تھے ۔ ان کے ناقدین انھیں موقع پرست بتاتے تھے ۔ پاکستان میں ساتویں دہائی کی سیاست بھٹو صاحب کے سانچے میں ڈھل گئی ۔ یہاں بھٹو کے دور (۱۹۷۱-۱۹۷۷ء) میں پاکستان کی سیاست سے میرا تعلق نہیں ہے، بلکہ وزیرستان پر اس کے بالواسطہ اثرات میرا موضوع ہیں ۔

ساتویں دہائی کی ابتدا میں ملاّ نے وقت کو

سازگار سمجھ کر وزیریوں کے ذہن پر قبضہ کرنے کی کوشش کی ۔ اب وہ مذہبی کردار سے ہٹ کر سیاسی کردار اختیار کررہا تھا ۔ مثال کے طور پر اس نے اڈہ میں ریڈیو کے استعمال پر پابندی لگادی ۔ اس نے اعلان کیا کہ یہ غیر اسلامی فعل ہے ۔ عوام کے ریڈیو سننے پر پابندی لگانے کے بعد ملاّ نے خود ریڈیو سننا شروع کردیا ۔ ریڈیو کے تبصروں یا خبروں سے بعض اطلاعات منتخب کرکے وہ مسجد میں جمعہ کے وعظ کے دوران قومی واقعات کی "پیشین گوئی" کرنے لگا ۔ اس کی ایک مثال اس کا قومی تنخواہ کمیشن کے تقرر کا اعلان ہے ۔ ملاّ نے اپنے پیرووُں کو بتایا کہ وہ کم تنخواہ پانے والے وزیری خاصہ داروں اور اسکاوُٹ سپاہیوں میں اضافہ کی دعا کررہا ہے (اس وقت ان کو ۲۰۰ سے ۲۵۰ روپے ماہوار تنخواہ ملتی تھی)۔ ۱۹۷۲-۱۹۷۳ء میں تنخواہوں میں اضافے کا معاملہ قومی سطح پر زیر بحث تھا اور اس معاملے پر حتمی فیصلے کا اعلان ہونے ہی والا تھا ۔ چناں چہ جب حکومت نے تنخواہوں میں اضافے کا اعلان کیا تو لوگوں کو گویا ملاّ کو آیندہ واقعات پہلے سے معلوم ہونے اور ان پر اثر ڈالنے کی صلاحیتوں کا ثبوت مل گیا ۔ خاصہ دار خاص طور پر متاثر ہوئے اور انھوں نے مسجد فنڈ میں چار روپے فی کس ماہوار چندہ دینا شروع کردیا ۔

ساتھ ہی ساتھ ملاّ نے نوکرشاہی کے بعض ایسے رسوماتی طورطریقوں کی نقل کرنی اور ان کو اختیار کرنا بھی شروع کردیا ، جو ایجنسی کے سرکاری سربراہ یعنی پولیٹیکل ایجنٹ سے وابستہ تھیں ۔ وہ جہاں جاتا تھا مسلّح محافظ ساتھ چلتے تھے اور ملاقات کے لیے اس کے حامیوں کے ذریعے رسمی اور اکثر تحریری درخواست کرنی پڑتی تھی ۔ وہ اپنے معتقدین کو چٹیں

جاری کرتا تھا جن پر سرکاری اسکولوں یا ڈسپنسریوں میں داخلے کا حکم لکھا ہوتا تھا اور رقعوں کے ذریعے سرکاری افسران کو " حامل رقعہ" کو انٹرویو دینے کے لیے کہتا تھا ۔ اس کی درخواستیں مان لی جاتی تھیں اور دل جوئی کی خاطر اس کی ضدیں بھی مان لی جاتی تھیں ۔ یہ سب چیزیں معاشرے میں اور معاشرے کے لیے اس کی بڑھتی ہوئی اہمیت کی نظر آنے والی علامتیں تھیں ۔ پولیٹیکل ایجنٹ کے سرکاری فرائض کی ظاہری ہیئت اور مافیہہ کا کچھ حصّہ اپنے لیے اختیار کرکے وہ اس عہدے دار کے ساتھ براہ راست تصادم کی راہ پر گام زن ہوچکا تھا ۔

خود اپنے بارے میں اس کی رائے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسے یقین ہوگیا تھا کہ قدرت نے کوئی بڑا کام اس کا مقدّر بنادیا تھا ۔ اپنے روزنامچے میں اس نے خود کو مخاطب کرکے لکھا "خدائے تعالٰی نے تم کو وہ حیثیت اور اثرورسوخ عطا کیا ہے جو تاریخ میں کم لوگوں کو ملا ہے" ۔ روزنامچے میں وہ خودکو صیغہ واحد غائب سے ظاہر کرتا ہے جو روایتاً بادشاہوں کا انداز ہے ۔ سچ پوچھئے تو بادشاہی کا تصوّر اس کے ذہن سے زیادہ دور نہ تھا ۔ اپنے روزنامچے میں ایک اور مقام پر اس نے لکھا "جب انھوں نے تم سے حاضرین سے خطاب کرنے پر اصرار کیا تو انھوں نے تمہارا تعارف وانا کا بے تاج بادشاہ کہہ کر کرایا" ۔ اس تحریر میں بادشاہ کا لفظ ملاّ کے قلم سے خط کشیدہ تھا ۔ لیکن اس خطاب کا ایک اور حق دار یعنی پولیٹیکل ایجنٹ بھی ایجنسی میں موجود تھا ۔ اور تاریخ گواہ ہے کہ ایک اقلیم میں دو بادشاہ نہیں سماسکتے ۔

ملاّ کا اصل موقف تین اقتصادی مسائل پر مشتمل تھا ۔ اولاً وہ وانا میں، جو ایجنسی کا گرمائی صدر مقام

اور بڑی بستی تھا، بازار کی وزیری نوعیت پر مصر تھا، دوم وہ سیاسی اعتبار سے ناقابل رسائی برمل علاقے میں وزیری جنگلات سے لکڑی کی آمدنی پر، جو ایجنسی کے تمام قبائل میں تقسیم ہوتی تھی، محسودوں کا حق تسلیم نہیں کرتا تھا ۔ سوئم وہ دریائے گومل کے کنارے آباد ضلعوں تک وزیریوں کی آمدورفت کے لیے متبادل راستہ مانگتا تھا جو محسودوں کے علاقے سے نہ گزرے ۔ ان میں ہر مطالبے کے واضح سماجی اور سیاسی مضمرات تھے ۔

بڑی ثابت قدمی سے تحریک چلانے اور ایجنسی میں کھنچاؤ بڑھانے کے بعد، جس کے دوران کئی سانحے ہوئے، ملّا نے محسودوں کے خلاف کفر کا فتویٰ جاری کر دیا اور قبائلی رقابت کے لیے اسلامی اصطلاحیں استعمال کر کے اس نے محسودوں کے خلاف جہاد کا اعلان کردیا ۔

ملّا کو اپنی طاقت پر اعتماد تھا اور اس نے وزیریوں کو سیاسی انتظامیہ سے تصادم کی راہ پر ڈال دیا ۔ اس انتظامیہ کو وہ محسودوں کا آلۂ کار سمجھتا تھا ۔ مسجد میں بیٹھ کر ملّا نے فتوے جاری کیے کہ وزیریوں کی جدوجہد عین اسلامی ہے ۔ اس نے کہا کہ " سب سے پہلا ہدف گومل روڈ پر قبضہ ہے ۔ اس راہ میں جان دینے سے جو اسلام کی راہ ہے، جنّت ملے گی ۔ اس نے ایک آتشیں وعظ میں کہا کہ جو وزیری کسی محسود کو قتل کرے گا، وہ گویا ایک کافر کو قتل کرے گا ۔ اگر کوئی وزیری کسی محسود کے ہاتھوں مارا گیا تو شہید ہوگا اور جنّت میں جائے گا کیوں کہ اس کی موت ایک کافر کے ہاتھ سے ہوگی " ۔ اس سے وزیریوں کے جذبات بھڑک اٹھے ۔

محسود ملّا کو کافر قرار نہ دے سکتے تھے، لہٰذا انھوں نے اس کے کردار پر حملے شروع کیے ۔ انھوں نے

کہا کہ ملاّ عیّاش ہے، جادو کا ماہر ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان باتوں سے وزیریوں کی اخلاقی حالت پر براہ راست زد پڑتی تھی ۔ محسودوں نے ملاّ کے پختون ہونے پر اعتراض کیا اور وزیریوں پر بے شرم ہونے کا الزام لگایا ۔ اس طرح پختون ہونے کا معاملہ مشکوک کرکے گویا محسودوں نے ملاّ کے کفر کے فتوے کی تلافی کی تدبیر کی تھی ۔ مذہبی حملے کا جواب نسلیاتی حملے سے دیا گیا ۔ دونوں جانب جذبات بھڑکنے لگے ۔

اب ملاّ نے ایک نیا محاذ کھولا تاکہ توجہ دوسری طرف مبذول ہوجائے اور وزیریوں کا حوصلہ نہ ٹوٹے۔ اس نے ایجنسی کی سڑک بند کرنے کا حکم دے دیا ۔ دسمبر ۱۹۷۵ء کے آخری حصّے میں ایک وزیری لشکر مدّی جان میں درگائی کے مقام پر اس مقصد سے جمع ہوا۔ ساری آمدورفت رک گئی اور ایجنسی کا بیرونی دنیا سے رابطہ بالکل منقطع ہوگیا ۔ پاکستان کے وزیرِ اعظم نے سڑک کھولنے کا حکم دیا ۔ پولیٹیکل ایجنٹ ایک طاقت ور اسکاؤٹ دستہ کو لے کر جنڈولا سے وانا کی طرف بڑھا تاکہ بدامنی ختم کرائے ۔ آباد ضلعوں سے فوجی ٹینک ایجنسی میں بھیجے گئے ۔ ساتھ ہی ساتھ اسکاؤٹوں کا ایک اور طاقت ور کالم وانا سے جنڈولا کی طرف روانہ ہوا ۔ انتظامیہ نے وزیریوں کے پیدل یا گاڑیوں پر چلنے پر پابندی عائد کردی ۔ اس روز مدّی جان کے مقام پر سخت اور خون ریز معرکہ ہوا جس میں پانچ سپاہی کام آئے اور اس سے زیادہ زخمی ہوئے۔ اندازہ کے مطابق ۳۰ وزیری مارے گئے یا زخمی ہوئے۔ اسی روز اور مقامات پر بھی خون ریز تصادم ہوئے ۔

وزیریوں کی سرکشی برقرار رہی اور انھوں نے چند روز بعد ایجنسی کی سڑک پھر بند کردی ۔ ایسا معلوم ہوا کہ جوکچھ پہلے ہوچکا ہے وہ دہرایاجائے گا۔

چناں چہ اسلام آباد سے "ہر قیمت پر" سڑک کھولنے کا حکم دیا گیا ۔ اسکاؤٹ خاصی تعداد میں جنڈولا سے روانہ ہوئے لیکن کہیں مزاحمت نہیں ہوئی۔ وزیری راتوں رات غائب ہوگئے تھے اور سڑک خالی چھوڑ گئے تھے ۔

پھر ملاّ نے ایجنسی کے باہر کے وزیریوں کو ملوّث کرنے کی کوشش کی ۔ شمالی وزیرستان ایجنسی یا افغانستان کے وزیریوں کے ملوّث ہونے سے تنازعہ ایجنسی کی حدود سے باہر تک پھیل جاتا اور حکومت کے لیے سنجیدہ اور پیچیدہ مسائل پیدا کر دیتا ۔ کابل پہلے ہی وزیرستان کے واقعات کو دل چسپی سے دیکھ رہا تھا ۔ ان کو اپنے پختونستان کے پروپیگنڈے کے لیے مثالی مواد مل رہا تھا ۔ پختونستان کے پروپیگنڈے میں یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ شمال مغربی سرحدی صوبہ کے پختون پاکستان سے علیٰحدگی چاہتے ہیں۔

اب ملاّ نے عام سول نافرمانی کی تحریک کا حکم دیا ۔ وزیریوں نے تمام بڑی سڑکیں بند کر دیں ، اسکاؤٹوں پر گولیاں چلائیں اور تحریک کے عروج کے دنوں میں وانا کیمپ میں آمدورفت بالکل بند کردی ۔ وزیریوں اور محسودوں اور انتظامیہ کے درمیان تصادم ہوئے جن میں قبائلی اور اسکاؤٹ سپاہی دونوں مارے گئے ۔ ایجنسی میں جنگ کی آگ بھڑک اٹھی اور ڈیورنڈ لائن پر ایسی صورت حال پیدا ہوگئی جس کے بین الاقوامی اثرات مرتّب ہوسکتے تھے ۔ چناں چہ وزیراعظم سے اجازت لے کر انتظامیہ نے مئی ۱۹۷۶ ء میں عملی اقدامات کیے ۔ ایجنسی میں فوجی ٹینک بھیجے گئے اور فضائیہ کو تیار رہنے کا حکم دیا گیا اسکاؤٹوں نے پیش قدمی کرکے وانا میں وزیریوں کا بازار تباہ کردیا اور ملاّ کی "کابینہ" اور کچھ دن بعد خود ملاّ کو گرفتار کرلیا گیا ۔ ملاّ اور اس کے

کلیدی آدمیوں پر مقدمہ چلایا گیا، ان کا جرم ثابت ہوگیا اور ان سب کو دریائے سندھ کے پار ہزارہ کی جیل میں قید کردیا گیا جہاں وہ آج تک بند ہیں ۔ یہ اقدام جو غالباً قبائلی علاقوں کی تاریخ میں سخت ترین تھا متضاد آراء کا موضوع بن گیا ۔

ان واقعات کے بعد وزیری تتربتر ہوگئے، محسودوں نے جشن منایا اور انتظامیہ کو اپنے اقدام کے صحیح ہونے کا یقین ہوگیا ۔

جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے وانا میں سرکاری اقدامات اور جو واقعات ان اقدامات کا باعث بنے کابل میں بڑی دل چسپی سے دیکھے جا رہے تھے ۔ پروپیگنڈا یہ کیا جارہا تھا کہ یہ نزاع مرکزی حکومت کے خلاف، جس پر پنجابی قابض تھے، پختونوں کی حق خود اختیاری کے لیے جدوجہد تھا ۔ سچ پوچھیے تو سرحدی ریاستوں یعنی سوات، چترال، دیر اور امب کے ۱۹۶۹ء میں الحاق سے لے کر اس وقت تک کابل کو ایسا جان دار موقع نہیں ملا تھا ۔ صورت حال ایسی تھی کہ بہت کچھ ہوسکتا تھا اور بہت کچھ ہونے کے امکانات تھے ۔ کابل نے ملاؔ کی جدوجہد کے نسلی پہلو پر بہت زور دیا اور بتایا کہ اس ڈرامے کے بعض کلیدی افراد مثلاً مرکزی وزیر داخلہ، صوبہ کا چیف سیکرٹری اور ایجنسی کا پولیٹیکل ایجنٹ تینوں غیر پختون تھے اور اس لیے پختونوں سے ان کو کوئی ہمدردی نہیں تھی ۔

معاشرے میں مذہبی قیادت

اب ہم کچھ ایسے سوالات اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں جن کا زیرنظر مطالعے سے تعلق ہے ۔ وزیری قبیلہ نے ملاؔ کی آواز پر لبیک کیوں کہا؟ کیا اس کی وجہ قبائلی یا جدّی تفاخر تھا جو محسودوں کے ہاتھوں

جدّی تحقیر کی یاد پر مبنی تھا؟ یا اس کی وجہ اقتصادی بہتری کی امید تھی ؟ ۔ بعض مرکزی مسائل یقیناً اقتصادی نوعیت کے تھے ۔ کیا ایک نئی ایجنسی اپنے سیاسی اور سماجی مضمرات کے ساتھ قائم ہونے کی امید تھی؟ یا اس کی وجہ ملاّ کی دولت تھی جس سے قبیلے کے بڑوں اور معاشرے کے غربا کی سرپرستی کرسکتا تھا؟ ۔ یا اس کی وجہ پاپا ڈوک دوو الیئے (PAPA DOC DUVAUER) سنڈروم تھا،یعنی نظریہ بد کا ایک مہمل خوف یا ان ٹھگوں کا فوری خوف جو شک کرنے والوں کو دھمکا سکتے تھے یا مثلاً بازار کی دوکانیں بند کرا کے ان کے اقتصادی مفادات کو نقصان پہنچا سکتے تھے ؟

وزیری سمجھتے تھے کہ وہ ملاّ کو وہ سب کچھ کہنے اور کرنے کے لیے استعمال کررہے ہیں جو وہ خود کہہ اور کر نہیں سکتے تھے ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مآل کار وزیریوں نے ملاّ کو استعمال کیا یا ملاّ نے وزیریوں کو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شاید دونوں باتیں جزواً صحیح ہیں ۔

یہاں زیرنظر مطالعے کے تعلق سے یہ بتایا جاسکتا ہے کہ مثالی پختون معاشرہ اپنی فطرت کے اعتبار سے شدید جمہوری اور مساواتی ہے ۔ تو کیا زمانۂ امن میں ملاّ کا ابھرنا اور کامیاب ہونا اس پختون نمونہ سے انحراف ہے ؟ وہ کون سے سماجی عوامل تھے جو اس کا سبب بنے ؟ پختون قبائلیوں میں قیادت سماجی ساخت اور تنظیم کے مطالعے کے لیے ایسے سوالات اہمیت کے حامل ہیں ۔

وزیریوں کی نظر میں ملاّ ایک منطقی اور ہمدرد مذہبی رہنما تھا جو ان کی عزت بحال کرنے اور ان کے حقوق دلانے کا عزمِ صمیم کرچکا تھا ۔ اس کے پیرووں

کے نزدیک انتظامیہ کی طرف سے محسودوں کی بہت زیادہ اور کھلم کھلا حمایت ،ملاّ کی گرفتاری اور مسجد پر "قبضہ" بمنزلہ کفر ہیں ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خدا کے گھر کی بے حرمتی کی گئی اور خدا کا ایک مخلص اور وفادار بندہ یعنی ملاّ گرفتار کیا گیا ۔

اس مسجد کے استعمال سے مسلسل اجتناب کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ مقبوضہ عبادت گاہ کے استعمال نہ ہونے کا سبب ہی اسلامی ردّعمل ہے۔ مذہب محض مابعد الطبیعیات نہیں ہے ۔ تمام لوگوں کی نظر عبادت کی اشکال،ذرائع اور اشیا کے گرد گہری اخلاقی سنجیدگی کا ہالہ ہوتا ہے۔ عبادت اپنے اندر ایک داخلی سماجی فریضے کا مفہوم رکھتی ہے؛ یہ نہ صرف ذہنی مطابقت پیدا کرتی ہے بلکہ ایک جذباتی پابندی پر بھی مجبور کرتی ہے ۔ ملاّ کے جہاد نے نہ صرف ذہنی مطابقت پیدا کردی تھی بلکہ جذباتی پابندی بھی جبراً نافذ کی تھی ۔ یہ پابندی اب بھی معاشرے میں صریحاً ظاہر کی جاتی ہے۔

اپنے پیرووں کے دل جیتنے کے لیے ملاّ بیشتر اپنی ذات کے سحر پر تکیہ کرتا تھا جس کے عناصر ترکیبی میں پرجوش خطابت ، شخصیت اور تنظیمی صلاحیتیں شامل تھیں ۔ سب سے بڑھ کر اس نے اپنے پیرووں کو گروہی تفاخر اور گروہی شناخت عطا کی تھی ۔ صاف بات یہ ہے کہ نہ وہ شریعت کا ماہر قاضی تھا ،نہ ولی نہ صوفی ، جس نے روایتی مسلم "علماء ، اولیاء اور صوفیا"[۱۹] کی طرح ساری زندگی پرہیزگاری،مراقبہ یا حصول علم میں صرف کرکے شہرت حاصل کی ہو ۔ لیکن وزیریوں کے لیے اس بات کی کوئی اہمیت نہ تھی ۔ پختو زبان میں بہت سی ضرب الامثال ہیں جو مریدوں اور پیر کے تعلق کو اجمالاً ظاہر کرتی ہیں، مثلاً ایک یہ ہے کہ "اگر پیر خود نہیں اڑسکتا تو مرید اسے اڑاتے ہیں"[۲۰]

وزیریوں نے تو اپنے پیر کو ایک کرامتی پرواز کرتے ہوئے دیکھا ۔ ان کو پیر سے بڑی امیدیں تھیں جس کی ایک جزوی وجہ یہ بھی تھی کہ انھیں ایک ایسی نجات دہندہ شخصیت کی ضرورت تھی جو انھیں دشمنوں سے نجات دلاسکے ۔ چناں چہ ایک ایسے رہبر کے ظہور کے لیے زمین ہموار تھی جو اپنے مریدوں کے لیے بیک وقت ثقافتی اور مذہبی قوتوں کو منظّم کرسکے ۔ پروفیسر ایف رحمان نے ایک ذاتی خط میں لکھا ہے کہ "ایسے ہی وقتوں میں جب نا انصافی یا خطرے کا احساس ایک خاص نقطے تک پہنچتا ہے تو ایک ثقافتی ملتفہ کھل کر ماورائی مذہبی ملتفہ بن جاتا ہے"۔

معاشرے کی رہبری کرنے والے اسلامی مذہبی گروہ تین جزواً منطبق زمروں میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں ۔ پہلے دو معاشرے میں اپنے وظائف کی بدولت متعین ہوتے ہیں اور تیسرا مقدّس اجداد سے نسلی رشتوں کے باعث تشکیل پاتا ہے ۔ پہلا زمرہ علما کا ہے جو اپنی دینی اور فقہی تعلیم سے پہچانے جاتے ہیں اور جو مفتیٔ قاضی، مولانا اور مولوی پر مشتمل ہے؛ دوسرے زمرے میں، جو سرّی اور بعض اوقات غیر راسخ العقیدہ برتاؤ سے متعین ہوتا ہے صوفیوں جیسے گروہ شامل ہیں ؛ تیسرے زمرے میں جو مذہبی شجرہ اور نسل سے بنتا ہے اور اس وجہ سے معاشرے میں برتری کا دعویٰ دار ہوتا ہے، شریف اور سیّد (آلِ رسول) اور میاں (اولیا کی آل) شامل ہوتے ہیں ۔

ہماری بحث کے لیے جو چیز باعث دل چسپی ہے یہ ہے کہ ملّا کو بآسانی ان تینوں میں سے کسی زمرے میں رکھنا مشکل ہے ۔ یہ مشکل محض نظام تقسیم کی نہیں بلکہ ملّا کے سماجی کردار کے ابہام اور لچک سے متعلق ہے ۔ ملّا نہ لائق مفتی ہوتا ہے جسے اپنے راسخ العقیدہ

اسلامی علم پر اعتماد ہوتا ہے، نہ صوفی ہوتا ہے جسے اپنے باطنی ایمان پر بھروسہ ہو، چناں چہ ملاّ کو اپنا کردار خود ہی متعین اور تخلیق کرنا پڑتا ہے۔ بلکہ وہ تینوں زمروں سے کچھ نہ کچھ مستعار لے کر کسی جگہ مولوی بن سکتا ہے (جیسے اس معاملے میں) اور کسی جگہ میاں[21] عام طور پر مذہبی درجہ بندی میں ملاّ کا مقام بہت نیچے ہے اور اس کو "مذہبی طبقوں کا کمتر رکن" کہا جاتا ہے[22] غیر معمولی حالات کے سوا، ملاّ خود کو زیادہ تر سماجی اور سیاسی زندگی کی دیہی سطح تک محدود رکھتا ہے ۔ بحرانی حالات میں وہ پنپتا نظر آتا ہے ۔ اگرچہ ملاّ کا کردار سب سے زیادہ دلچسپ اور سب سے زیادہ اہم کرداروں میں شامل ہے لیکن گاؤں اور دیہی معاشرے میں اس کا کردار سب سے کم مطالعہ کیا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تخیل پرور خارجی اعمال والے علماء اور صوفیاء کی سنجیدہ تحریریں زیادہ عالمانہ توجہ مبذول کراتی ہیں ۔

پختونوں میں ملاّ نسبی اعتبار سے بڑے لوگوں کا زیردست ہوتا ہے اور خاندانی شجرہ پر اس کا نام نہیں آتا ۔ وزیرستان کے معاصر ریکارڈ پر مبنی تاریخی مواد سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے[24] محسود[25] علما نے بھی اس پر صاد کیا ہے ۔ جیسا ایک اور مقالے[26] میں بتایا گیا ہے پختون بڑوں نے ہمیشہ سیاسی میدان عمل کو اپنے لیے مخصوص جانا اور "میاں ملاّ سارے یعنی میاں ملاّ آدمی" کو مخصوص مذہبی وظائف تک محدود کر دیا ملاّ کا اہم وظیفہ اسلامی روایات پر مبنی رسومِ معاملہ منظم کرنا اور ان کی نگرانی کرنا ہے ۔

بہرحال مسلم معاشرے میں ملاّ کا کوئی تبلیغی کام نہیں ہے، چناں چہ وہ اگر معاشرے میں اپنا کردار اور اقتدار بڑھانا چاہتا ہو تو دوسرے میدان عمل

ڈھونڈنے پر مجبور ہوتا ہے۔

غیر معمولی حالات میں، مثلاً غیر مسلموں کے خلاف مسلمانوں کو جمع کرتے وقت ملاّ طاقت ور ہوجاتا ہے[۲۸]۔ قبائلی علاقوں اور ننگ سے عبارت معاشرے میں ملاؤں نے برطانویوں کے خلاف بڑی جرأت اور عقیدے کے ساتھ وسیع پیمانے پر بغاوتوں کی رہبری کی ہے: اس کی مثال ۱۸۹۷ء کی بغاوت ہے[۲۹]۔ ملاؤں کا جرأت مندانہ موقف معاشرے کے ان خوابیدہ عناصر سے یکسر مختلف بلکہ ان کی ضد ہے جنھوں نے برطانویوں کے خلاف جدوجہد میں غیر جانب داری کو ترجیح دی (ضلعی مطالعاتی نمونہ PARADIGM میں روایتی قائدین اور سرکاری ملازم)۔ اڈہ ملاّ، مانکی ملاّ، پالم ملاّ اور مستان ملاّ اور وزیرستان میں ملاّ پاوندہ اور فقیر ایپی جیسے لوگ اچانک کہیں سے نمودار ہوئے اور معاشرے کو منظّم کیا اور جدوجہد کے سرخیل ہوگئے۔ بنیر، سوات، کے مستان ملاّ، المعروف بہ سرتوڑ بابا[۳۰] جیسے کچھ لوگوں کا دعویٰ تھا یا ان کے بارے میں لوگوں کا خیال تھا کہ اسلام کی جنگ میں ان کے پاس ساحرانہ قوّتیں تھیں۔ ملاّ کی نظر میں یہ جدوجہد جہاد تھی یعنی اسلام کی خاطر مقدّس جنگ جسے فتح و شکست کی پروا کیے بغیر جاری رکھنا تھا۔ اسلام کی خاطر، جس کی تفسیر ان کی اپنی ہوتی تھی، ان کے شدید جذبے اور نتیجتاً اس جذبے کے متشدّدانہ اظہار سے برطانویوں کو اس چیز کا ایک مثالی نمونہ ہاتھ آگیا جسے عرف عام میں "جنونی ملاّ" یا "پاگل فقیر"[۳۱] کا نام دیا گیا، جس کا اوپر حوالہ دیا جاچکا ہے۔

وزیرستان کا ملاّ ایک ایسے ملاّ کی دل چسپ مثال ہے جس نے زمانۂ امن میں قرابت دارہم مسلک گروہوں

اور مقامی انتظامیہ کے خلاف ایک پورے قبیلے کو صف آرا کردیا ۔ وزیرستان کے واقعہ کی یوں تفسیر کی جاسکتی ہے کہ ملاّ نے اپنا روایتی کردار ادا کردیا۔ اس ردّ کی وجہ سے معاشرے میں مسائل پیدا ہوتے ہیں اور ملاّ کے لیے کارگزاری کے نئے امکانات پیدا ہوتے ہیں ۔

موضوعی اصولوں کی بنیاد پر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ وزیرستانیوں نے اعلان جہاد پر لبیّک کیوں کہا ۔ اس سے راسخ العقیدگی کے اس سانچے کے بارے میں سوالات پیدا ہوتے ہیں جس سے اخذشدہ مواد کو ہم نے استعمال کیا ہے ۔ چوں کہ زیرِنظر مطالعے میں جہاد ایک اہم تصوّر ہے اس لیے میں اس پر قدرے تفصیل سے بحث کرنا چاہوں گا ۔

راسخ العقیدہ مسلمان کے لیے مغل شہنشاہ اکبر کا، جو جنوبی ایشیائی اسلام میں ایک ملحد بادشاہ کی سب سے مشہور مثال ہے، جرم یہ تھا کہ اس نے اسلام کی نئی تعریف کرنے کی کوشش کی تھی؛ ایجنسی کے مسلمانوں کی اکثریت کے نزدیک ملاّ کا جرم یہ تھا کہ اس نے جہاد کی نئی تعریف کی تھی ۔ جہاد کیا ہے"[۳۲] جہاد کی اصل نوعیّت کے بارے میں علمائے اسلام میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس پر بحث رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے ہی سے شروع ہوگئی تھی ۔ تاہم مسلمان کی نظر میں جہاد کی اہمیت پر کوئی شک نہیں کیا جاسکتا ۔

ہمارے عمومی مقاصد کے لیے جہاد کو " اللہ کی راہ میں مقدّس جنگ " کہا جاسکتا ہے ۔ لہذا مسلمان کے، مسلمان کے خلاف جہاد کی کوئی دینی سند نہیں ہے۔ تاہم تکفیر کے بعد، یعنی جب کسی کو کافر یا غیرمسلم قرار دے دیا جائے تو جہاد فرض ہوجاتا ہے ۔ اس نکتہ

سے ایک زیادہ پیچیدہ بحث یہ نکلتی ہے کہ مسلمان کون ہے ۔ قرآن اور حدیث کی روشنی میں مسلمان وہ شخص ہے جو کلمۂ (طیّبہ) پڑھ کر اپنے اسلام لانے کا اعلان کردے ۔ چناں چہ محسود نہ کافروں کے زمرے میں آتے تھے نہ مرتدوں کے ۔ ان پر کفر کا فتویٰ لگانا بجائے خود ایک گستاخی تھا ۔ ملاّ کے جہاد کی شرعی بنیاد کمزور تھی لیکن عمرانیاتی بنیاد مضبوط تھی ۔ اس سے ہمیں شریعت یا فقہ سے زیادہ اس معاشرے کا حال معلوم ہوتا ہے جس میں جہاد کا فتویٰ دیا گیا ہے ۔ وزیرستان میں جہاد کا اعلان مکمل طور پر کامیاب نہیں تھا ۔ ملاّ کو جہاد کی اصطلاح کے ابہام کا علم تھا ، چناں چہ اس نے اس اصطلاح کی ثقافتی معنوں میں تعریف کرکے اس کی ایک محدود اور مخصوص تفسیر کا سہارا لیا ۔ ملاّ کی سیاسی فطانت اس بات سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس نے درمیانی غیر واضح مفاہیم پہچان لیے، اور اس کی کامیابی کا راز یہ تھا کہ اس نے ان ہی مفاہیم سے فائدہ اٹھایا ۔ لیکن جہاد کی زیادہ عالمگیر تفسیریں بھی موجود ہیں جن سے راسخ العقیدہ لوگ اتفاق کریں گے بلکہ ان کو قبول بھی کرلیں گے: مثلاً ۱۹۲۷-۱۹۲۸ء میں کشمیر میں محسودوں کی کفّار سے جنگ یا آج کل افغانستان میں وزیریوں کی کفّار سے لڑائی ۔ ہمارے لیے بلکہ جہاد میں حصّہ لینے والوں کے لیے بھی مشکل یہ ہے کہ ان دو باہم متناقض تعریفوں میں مطابقت کس طرح پیدا کی جائے ۔ مثلاً سوال یہ ہے کہ محسودوں نے ملاّ کے جہاد کا کیا جواب دیا ؟ ۔

ملاّ کے کفر کے فتوے سے بے حوصلہ ہوئے بغیر محسودوں نے اس کا بڑی مہارت سے جواب دیا ۔ ملاّ کی تحریک کے جواب میں انھوں نے پختونیت یعنی پختون

ہونے کی صفت ہی کو مشکوک قرار دے دیا ۔ انھوں نے وزیریوں پر پختون آدرش سے انحراف کرنے کا الزام لگایا اور کہا کہ ملاّ کی پیروی کرکے وہ بے ننگ اور بے شرم ہوگئے ہیں ۔ پختونیت کو مشکوک قرار دے کر، محسودوں نے دراصل پختون کائنات میں ملاّ کی زبردستی اجاگر کی؛ اس طرح وزیریوں کا "مولوی صاحب" محض "ملاّ" رہ گیا ۔ اس مشکوک قرار دینے کے عمل سے محسودوں کو ایک اور نکتہ بھی ہاتھ آگیا جس نے ملاّ کی تکفیر کا جواب فراہم کردیا ۔ محسودوں نے مذہبی رہنما کی حیثیت سے اس کے سماجی مقام کو ردّ کرکے اسے شیطانی شخصیت بلکہ خود شیطان قرار دے دیا ۔ جوابی حملہ جتنا ستھرا تھا، اتنا ہی موثر بھی تھا۔ بات یہ ہے کہ کافر (اگر اسلام کی طرف رجوع کرلے) تو اسے بخشش کی امید ہے لیکن اسلامی روایات کے مطابق شیطان کی بخشش کی کوئی امید نہیں (کیوں کہ اللہ کی نافرمانی ناقابل معافی جرم ہے)۔ چناں چہ معاشرے میں نکتہ اور جوابی نکتہ، وار اور جوابی وار کا یہ سلسلہ اسلامی محاوروں کی زبان میں جاری ہوا ۔ محاورہ جتنا غلط سمجھا جاتا ہے، اس کا استعمال بھی اتنا ہی عمومی ہوتا ہے ۔

معاشرے میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرا زمرے یعنی ملاّ بمقابلہ شیطان اور کافر بمقابلہ اسلام اور ان سے بھڑکنے والے جذبات وزیرستان میں مذہب کی اہمیت کے غماز ہیں ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ قبائل کس حد تک اسلامی ہیں ؟ عمرانی اور ثقافتی مفہوم میں ان کو اسلامی کہا جاسکتا ہے اور وہ خود بھی اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں ۔ یہ خود فہمی مسلم معاشرے میں اسلامی اشاریت کی بہتات کی وجہ ہے ۔

یہ بات معنی خیز نہیں کہ یہ علامتیں ہر جگہ نظر آتی ہیں، بلکہ یہ بات معنی خیز ہے کہ یہ ایسی صورت حال میں نمودار ہوتی ہیں جہاں ان کی توقع سب سے کم ہوتی ہے ۔ مسلم معاشرے میں اسلامی علامتوں کی قوت اور ہر جگہ موجودگی کو چیلنج نہیں کیا جاسکتا ۔ البتہ معاشرے میں ان کے استعمال اور اس میں مضمر شرعی استناد کو چیلنج کیا جاسکتا ہے ۔ ہم جانتے ہیں کہ محسودوں کے خلاف وزیریوں کا جہاد اسلام کی رو سے سراسر ناجائز تھا، بلکہ اس جہاد کا مقصد بھی اسلامی نہ تھا لیکن یہاں مذہب کا فہم نہیں ہے، بلکہ معاشرے میں اس کی علامتوں کی موثریت اور نفرت پیدا کرنے کی طاقت زیرِبحث ہے ۔ مسلم قبائلیوں کے اسلام کے غلط استعمال اور اس کے بارے میں غلط فہم کو درست کرنا راسخ العقیدہ علما کا کام ہے ۔ علم بشریات سے تعلق رکھنے والوں کی حیثیت سے ہمارا تعلق اس بات سے ہے کہ معاشرہ مذہب کو کیا سمجھتا ہے ۔ اس سے نہیں کہ خود مذہب فی نفسہ کیا ہے ۔

معاشرے میں اسلامی علامات کی قوت کے باوجود ماہرین بشریات نے جسد اسلامی کے حوالے کے بغیر مسلم گروہوں کا مطالعہ کیا ہے[۳۳]۔ قبائلی معاشرے کا کسی وسیع تر جسد کے حوالے کے بغیر علیحدگی میں مطالعے کی روایت بشریات میں غالباً غیرمسلم افریقی قبائل کے مطالعے سے پڑی ہے[۳۴]۔

قبائلی شناخت کو وسیع تر مذہبی شناخت سے مربوط کرنے کا معاملہ پختون قبائل[۳۵] اور دیگر قبائل[۳۶] کا مطالعہ کرنے والے ماہرین بشریات کی مساعی کا مرکز رہتا ہے ۔ اس کوشش سے بجائے خود کوئی بڑا مقصد حاصل نہیں ہوتا اور اس پر مباحثہ بے نتیجہ اور بے سود ہوگا ۔ ہم اگر اس مسئلے کو اس نظر سے دیکھیں جس سے ایک

قبائلی دیکھتا ہے یعنی مذکورہ رابطہ کو اسلام بمقابلہ پختونیت کے بجائے اسلام اور پختونیت کے حوالے سے دیکھیں تو یہ زیادہ مفید اور سودمند ہوگا۔ قبائلی کے لیے اسلام ایک معین سیاسی اور سماجی و مذہبی تشکیلات فراہم کرتا ہے اور ان تشکیلات کی حدود میں اس کی پختونیت روبعمل آتی ہے ۔ اس کی نظر میں دونوں باتیں ہم آہنگ ہیں اور وہ انہیں ایک منطقی شکل سمجھتا ہے ۔ چناں چہ اسلام اور پختونیت باہم بہت گہرا ربط رکھتے ہیں اور اسلام پختون ساخت میں اس طرح دخیل ہے کہ ثنویت یا دوئی غلط معلوم ہوتی ہے ۔

اس مقالے میں واقعاتی مطالعہ بتاتا ہے کہ اسلام اور پختونیت باہم ضم ہوتے اور جزواً ایک دوسرے سے منطبق بھی ہوتے ہیں ۔ موخر الذکر میں اول الذکر کا دخل معاشرے میں ایک بدیہی حقیقت ہے ۔ بلکہ ملاّ کی کامیابی کی جزوی توجیہہ یہ تھی کہ وہ اس مساوات کو سمجھ گیا تھا ۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں ملاّ کا مستقر مسجد تھی اور آج بھی یہ وزیریوں کی شناخت ہے جب اسلام کو رشتہ داری کا ہم معنی قرار دے دیا گیا تو وزیریوں کو مجتمع کرنے اور ان کی قیادت کرنے میں اس کی کامیابی یقینی ہوگئی ۔ جی ہاں اسلام اور پختونیت کی دوئی غلط ہے ۔

شاید اسلام بمقابلہ پختونیت کے بجائے رواج اور روایت کو اسلامی روایت کے مطابق بنانے یعنی اسلام اور پختونیت ، اس مسئلے کے مطالعے کا زیادہ سودمند طریقہ ہو ۔ یہ مباحثہ زیادہ سودمند ہوسکتا ہے اگر ملاّ جیسی مذہبی قیادت کے کردار اور خاص طور پر بدلتے زمانے میں ان کے اسلام کے استعمال کا تجزیہ کیا جاسکتا ۔ چناں چہ اب مبحث قبائل کی نظریاتی بنیاد سے ہٹ کر تزویر اور اس کو دستیاب متبادلات

سے متعلق سوالات کا ہوجاتا ہے ۔

نتیجہ : اسلامی ضلعی مطالعاتی نمونے کا مسئلہ

اس مقالے کی ابتدا میں میں نے بےاحتیاطی سے اس سوال پر غور کرنے کا وعدہ کیا تھا کہ مسلم معاشرے کا ترجمان کون ہے ۔ مقالے کے اختتام پر معلوم یہ ہوتا ہے کہ میرے پاس کوئی حتمی جواب نہیں ہے ۔ یہی سوال ہے جو شاید مختلف الفاظ میں لوگوں کے ذہن کو پریشان کرتا ہے اور وزیرستان میں سماجی اور سیاسی معاملات کے حل میں مسائل پیدا کرتا ہے ۔ ترجمانوں اور سرداروں کی تعریف اور ان کا سماجی مقام معاشرے میں ایک بحران کی علامت ہے ۔ بادشاہ کا خطاب بھی ہر بڑے کردار یعنی ملک (اس لفظ کے معنی بادشاہ ہیں)، پولیٹیکل ایجنٹ اور ملاّ تینوں کو دیا گیا ہے ۔ کیا ملک معاشرے کا ترجمان ہے؟ اگرچہ وہ باقی دونوں کے برخلاف معاشرے کے اندر سے ابھرا ہے لیکن تیمان یعنی پورا قبیلہ عمومی طور پر اس پر زیادہ اعتماد نہیں رکھتا ۔ پولیٹیکل ایجنٹ معاشرے کی ترجمانی کرنے سے زیادہ معاشرے پر حکم چلاتا ہے ۔ یہ صرف ملاّ ہی ہے جسے اپنی پیشہ ورانہ زندگی کے ایک مرحلے پر ایسے پیروکار مل گئے جو نسب ، سلسلہ بزرگی اور عمر کی قیود سے آزاد تھے ۔ کچھ عرصے تک وہ معاشرے کا ترجمان رہا ، لیکن اندر سے وہ بھی ترجمانی کرنے کے بجائے حکم چلانے کا خواہش مند تھا ۔ اور زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ پولیٹیکل ایجنٹ نے ملاّ سے ترجمان کا لقب جسے چاہیں تو بادشاہ بھی کہہ لیں ، بہ جبر چھین لیا ۔ وہ طریقہ جس سے پولیٹیکل ایجنٹ نے اپنا لقب واپس چھینا معاشرے میں اس کے مقام کی کمزوری واضح کردیتا ہے ۔

یہ تینوں جن بڑے گروہوں کی نمایندگی کرتےہیں، ان کے درمیان اندرونی کشمکش ختم نہیں ہوئی ہے۔ ان تین گروہوں کی نوعیت ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتی؛ پہلا گروہ قبائلی طور طریقے، نسبی شناخت ، ہم جدّوں کے درمیان مسابقت سے پہچانا جاتا ہے؛ دوسرا گروہ ہندی برطانوی، مذہب سے لاتعلق، آزاد خیال اور فوجی ملازمت کی روایات کا امین ہے؟ تیسرا گروہ اسلام کے مقامی فہم کے مطابق اسلامی ہے۔ ان تینوں کی باہمی نامطابقت سے محسوس ہوتا ہے کہ مسئلہ لاینحل ہے۔ یہ اس لیے لاینحل ہوسکتا ہے کہ تمام بڑے کردار مسلمان ہیں اور ان میں سے ہر ایک معاشرے سے واقفیت اور اس کی ترجمانی کا دعویدار ہے۔ اس ایقان کی جڑیں اپنے اپنے گروہوں کی مخصوص روایات میں پیوست ہیں، اور اس ایقان کی مضبوطی اس بات کی ضامن ہے کہ ہر قائد معاشرے اور اس کے معاملات کو دوسروں سے مختلف تناظر میں دیکھتا ہے۔ ہمارے سامنے معاشرے کی کلیدی اصطلاحات کی تعریف کرنے کا مسئلہ ہے۔

اس مطالعاتی نمونے میں لفظ " اسلامی" کے استعمال کی وضاحت کرتے ہوئے میں نے اس کے دینی مافیہہ کی بہ نسبت اس کے عمرانیاتی مافیہہ کی طرف اشارہ کیا تھا۔ بایں ہمہ یہ مطالعاتی نمونہ مسلم معاشرے کے لیے ایک گونہ تخصیص ظاہر کرتا ہے۔ دوسرے معاشروں پر اس کا اطلاق محدود نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ اسلام کے دو خصوصی خدوخال ہیں جو دوسرے مثلاً یک الٰہی (عیسائی) یا کاثر الٰہی (ہندو) معاشروں میں مشترک ہوسکتے ہیں اور نہیں بھی ہوسکتے ہیں ۔ دلیل کے طور پر میں ان کو سادہ لفظوں میں بیان کرتا ہوں ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی حدیث لارہبانیہ فی الاسلام یعنی اسلام میں رہبانیت نہیں ہے؛

اس کا ثبوت ہے ۔ پہلی بات یہ ہے کہ اسلام سرکاری مذہبی عہدیداری کو جائز قرار نہیں دیتا ۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ ملاّ نے بڑے پروہت کا کردار اپنا لیا تھا اور وزیریوں نے اس کردار کو تسلیم کیا تھا۔ اسلامی ضلعی مطالعاتی نمونے میں یہی ابہام ہے جس کو حل کرنا مشکل ہے اور یہی ابہام اس مطالعاتی نمونے کی حرکیت کا سبب ہے ۔ اس کے مقابلے میں عیسائیت یا ہندومت میں مذہبی عہدیداری کی تعریف دینی ادب اور رواج پر مبنی قواعد کے ذریعے سے ہوتی ہے؛ اور یہ بادشاہ کی قلم رو سے بدیہتاً بالکل علیٰحدہ ہے ۔ کلیسا اور ریاست کے درمیان تنازع کچھ بھی ہو، اور یہ تنازع قرونِ وسطیٰ کی یوروپی تاریخ کے اہم موضوعات میں سے ہے، لیکن ان دونوں کے اپنے اپنے وظائف راسخ العقیدہ مذہب میں متعین ہیں ۔ آج پادری اور پجاری بیشتر مذہبی کردار ادا کرتے ہیں ۔

دوسری بات یہ ہے کہ اسلام میں ملّت یعنی امّۃ کا مفہوم بہت بلند ہے اور قومی اور قبائلی حدود سے ماورا ہے ۔ امّۃ کا تصوّر چند نسلوں بعد بار بار مسلمانوں کی سیاسی فکر پر حاوی ہوجاتا ہے ، جیسا پین اسلامی تحریکوں میں ہوا ۔ اس کے برعکس ہندو قوم بھارت ماتا یعنی بھارت ماں نامی جغرافیائی وجود کے اندر متعین ہے؛ جو ان حدود سے تجاوز کرتا ہے ، ذات باہر ہوجاتا ہے ۔ موجودہ دور کی انتظامی حدود جو مسلم گروہوں کو اپنے اندر محدود رکھتی ہیں امّۃ کے اصول کا ابطال کرتی ہیں ۔ یہ حدود ضلع ، صوبہ یا ریاست پر مبنی وفاداریاں پیدا کردیتی ہیں جو امّۃ سے وفاداری کے مقابلے پر آجاتی ہیں ۔ اسلامی ضلعی مطالعاتی نمونے میں انتظامی افسر یہ حدود برقرار رکھنا چاہتا ہے جب کہ مذہبی گروہ ان کو

وسعت دینا چاہتے ہیں (ایک مختلف سیاق میں ، لیکن اسی اصول کے پرتو کے طور پر ، ہم نے دیکھا کہ ملاّ نے ایجنسی کے باہر کے قبائل کو ملوث کرنے کی کوشش کی اور انتظامیہ نے مزاحمت کی)۔ اس مطالعاتی نمونے کے مسائل، مسلم معاشرے کے اصل ہیکل سے براہِ راست متعلق ہیں ۔

لہٰذا اپنے معاصر مطالعاتی نمونے کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں معاشرے کے سب سے ابتدائی ــ اور مسلمان کے لیے مستند ــ نمونے سے سند حاصل کرنی چاہیے ۔ اوائلی اسلام نے جو مطالعاتی نمونہ مہیّا کیا تھا وہ ہمارے معاصر نمونے سے ساخت اور تنظیم دونوں اعتبار سے مختلف تھا ۔ اوائل نمونے میں خلیفہ کی ذات میں قبائلی سردار ،حکومت کا ترجمان اور مذہبی رہنما تینوں سمائے ہوئے تھے ۔ خلیفہ معاشرے کے دنیاوی اور دینی دونوں معاملات میں حَکَم تھا۔ معاشرے کی ایک مناسب سطح پر ملک ،پولیٹیکل ایجنٹ اور ملاّ کے وظائف یکجا ہوگئے تھے ۔ ہمارے معاشرے کے معاصر مطالعاتی نمونے میں وظائف کی تقسیم اور علیٰحدہ کرداروں کی تخلیق نے مسائل پیدا کیے ہیں ۔ جیسا ہمیں معلوم ہے، یہ تقسیم یوروپی نوآبادیاتی دور کی ایک پیداوار ہے: ملک جزوی طور پر اور پولیٹیکل ایجنٹ کلیتاً اسی دور میں پیدا ہوئے[۳۷]

مسلمان ہر جگہ بعض لحاظ سے ایک جیسے ہیں پھر بھی ان کے معاشرے ہر جگہ مختلف ہیں ۔ مسلم معاشرے میں بہت تنوّع ہے اور ان کا تاریخی تجربہ بھی متنوّع ہے ۔ چناں چہ مسلم معاشرے پر اسلامی ضلعی مطالعاتی نمونے کا عمومی اطلاق ہمارے لیے مسائل پیدا کرتا ہے۔ اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے میں معاملے کو سہل کرکے وہ علاقے تجویز کرنے کی اجازت چاہتا ہوں جہاں

اس مطالعاتی نمونے کا اطلاق سب سے زیادہ سود مند ہوسکتا ہے ۔ اولاً ان مسلم اکثریت کے ممالک میں جن کا نوآبادیاتی پس منظر پاکستان سے مماثل ہے (اور یہاں میں ایک مقامی شق کا اضافہ کرتا ہوں : ہمارے مطالعاتی نمونے کے لیے برطانوی نوآبادیاتی تجربہ اساسی اہمیت کا حامل ہے)جہاں برطانوی تعلیمی اور انتظامی نظاموں سے اخذشدہ ساختیں اور اقدار ہمارے مطالعاتی نمونے کے ساتھ وابستہ ہیں ۔ بنگلہ دیش ، ملیشیا اور نائجیریا اس زمرے میں شامل ہیں ۔ اس زمرے کے تمام ممالک کی کل آبادی دنیا کی مسلم آبادی کا تقریباً نصف ہوسکتی ہے ۔

ثانیاً، اس مطالعاتی نمونے کا اطلاق ان مسلم اقوام پر بھی جزوی طورپر ہوسکتا ہے جن پر دوسری نوآبادیاتی اقوام نے حکومت کی ہو، مثلاً مراکش ، جس پر فرانسیسیوں نے حکومت کی اور انڈونیشیا جس پر ولندیزیوں نے حکومت کی ۔ اس مطالعاتی نمونے کو ردّ کرنے کے لیے ہی سہی لیکن یہ کوشش سود مند ہوسکتی ہے۔ ردّ کرنے سے مسلم دنیا کے اندر مذہبی کرداروں میں دل چسپ تناقضات ظاہر ہوسکتے ہیں ۔ کیا ملاّ مراکش میں ہوتا ہے ؟ اگر نہیں ہوتا تو دیہی معاشرے میں اس کے وظائف کون ادا کرتا ہے ؟ کیا کسی مقدّس حسب نسب کا AGURRAM یہ کام کرتا ہے؟ اور مراکش میں ملاّ کی غیر موجودگی کی سماجی تاریخی وجوہات کیا ہیں؟ ان سوالوں کے جواب ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دیں گے کہ ملاّ ایران اور جنوبی ایشیا میں کیوں ظاہر ہوا ۔ اس کے برعکس اس طرح پاکستان میں ادارے کی شکل اختیار کرنے والی مراکشی قسم کے مقدّس خانوادوں کی نسبتاً غیر اہمیت کی بھی تشریح ہوجائے گی، اور دیگر متعلقہ سوالات کے جواب بھی مل جائیں گے ،

مثلاً کیا ملک کے کردار کا قبائلی سرداروں یعنی (مراقشی)قائدوں کے کردار سے موازنہ کیا جاسکتا ہے؟ معاصر سرکاری قائدوں کا کردار کس حد تک پولیٹیکل ایجنٹ کے کردار سے موازنہ کے لائق ہے ؟ ان کا نوآبادیاتی مبدا کس حد تک موجودہ انتظامی ڈھانچوں میں منعکس ہوتا ہے ؟ ۔

یہاں اختتام پر آکر میں احتیاط کا دامن چھوڑتا ہوں اور اس مطالعاتی نمونے کا اطلاق کرنے کے لیئے ایشیا سے افریقہ کا رخ کرتا ہوں ۔ میں جو مثال پیش کروں گا وہ نائجیریا میں کانو کے ملاّ کا واقعہ ہے[۳۸] مختصراً واقعہ یہ ہے کہ حاجی محمدماروا کیمرون سے کانو آیا اور چھٹی اور ساتویں دہائیوں میں ایک بنیادپرست تحریک ،ایک جہاد منظّم کیا جومعاشرے میں تبدیلی کا خواہاں تھا ۔ گورنر نے ماروا کو کئی مرتبہ متنبہّ کیا اور مطلع کردیا کہ اگر اس نے اپنی کارروائیاں بند نہ کیں تو اسے کانو سے نکال دیا جائے گا ۔ اس کے نکالے جانے سے صورت حال معمول پر آجائے گی ۔

۱۹۸۰ء کے آخری حصّے میں ماروا نے انتظامیہ کے خلاف کئی بغاوتوں میں پیرووُں کی قیادت کی جس کا آخری واقعہ کانو کے گورنر پر حملہ تھا ۔ کانو کی بڑی مسجد پر تقریباً قبضہ کرلیا گیا ۔ بالاخر نائجیریا کی فوج اور فضائیہ کو بغاوت کچلنے کے لیے طلب کیا گیا ۔ ۱۹۸۱ء کی ابتدا میں ملنے والی اطلاعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ کشت و خون میں ایک ہزار سے زیادہ افراد مارے گئے، جن میں ملاّ بھی شامل تھا جو گولی لگنے سے مرا ۔ انتظامیہ نے ملاّ پر جوجو یعنی کالا جادو کرکے اپنے ماننے والوں کو متاثر کرنے کا الزام لگایا ۔ اس کے پیروکاروں کو بھی اس کی ساحرانہ

قوتوں پر ایمان تھا اور وہ تیرکمان لے کر بندوقوں اور گولیوں سے مسلح فوج سے مقابلے پر تیار تھے۔ گم شدہ لڑکیوں اور لڑکوں کی خبریں مشہور تھیں جن میں ملّا ملوث تھا اور اس پر بدکرداری کا شبہ کیا جارہا تھا ۔ نائجیریا کی حکومت نے ایک اعلیٰ اختیاراتی ٹریبیونل قائم کیا تاکہ کانو کے فسادات کی رپورٹ دے۔[۳۹]

اس معاملے کی وزیرستان والے معاملے سے بعض مماثلتیں قابل ذکر ہیں : ایک ساحرانہ شخصیت کے حامل باہر سے آنے والے ملّا کا ظہورجس میں خطابت اورتنظیمی صلاحیتیں بدرجہ اتم ہیں، جو سماجی ڈھانچے اورنفسیات دونوں کو خوب سمجھتا ہے، مخالفین کی طرف سے پیروکاروں کو زیراثر لانے کے لیے جادو کرنے کے الزامات ،دونوں ملاؤں کے لیے مسجد کی حقیقی اور علامتی اہمیت،کیوں کہ دونوں کے اقتدار کا اصل سرچشمہ مذہب ہی ہے ، اور نوآبادیاتی یا استعماراتی نہیں بلکہ قائم شدہ مقامی حکومت کے خلاف بغاوت (جنوبی وزیرستان ایجنسی کے پولیٹیکل ایجنٹ کی جگہ کانو کا گورنر رکھ لیجیے) ان دونوں واقعات میں ملک کے مسلمان حکمرانوں کے خلاف اعلانِ جہاد کا ابہام ظاہروباہر ہے ۔ دونوں ملّا جن قبائل کے درمیان رہتے تھے ان کی سماجی تشکیل اور تنظیم میں بھی مزید مماثلتیں ہیں۔ دونوں علاقوں میں پدرنسبی، شاخوں میں بٹے ہوئے قبائلی گروہ کم پیداواری علاقوں میں رہتے ہیں ۔ بین الاقوامی دل چسپی اور بیشتر عرب ممالک سے بیرونی رقومات (نائجیریا میں عام خیال کے مطابق براہ راست اورپاکستان میں کارکنوں کی بھیجی ہوئی رقوم کی بدولت بالواسطہ طور پر) بھی پیچیدگی میں مزید اضافہ کرتی ہیں ۔ معاشرے میں کش مکش اور تنازعے پیدا ہوتے ہیں جو

کسی خوں ریز نقطۂ عروج پر پہنچ کر ہی ختم ہوتے نظر آتے ہیں ۔ لیکن گہری نسلی یا مذہبی تفریق پر مبنی مباحثے میں ٹینک اور توپیں لازماً مستقل فتح کا ذریعہ نہیں ہوتیں (بہ ظاہر نائجیریا میں ایک زیادہ پرانی مثال بائفرا کی ہے جہاں ٹینک اور توپوں سے فتح حاصل ہوئی تھی البتہ پاکستان ۔ بنگلہ دیش مقابلے میں اس کے برعکس نتیجہ نکلا) ۔

کیا نائجیریا اور پاکستان کے دور افتادہ گوشوں میں ہونے والے واقعات مسلم معاشرے میں آیندہ سیاسی تاروپود کی پیش گوئی کرتے ہیں؟ کیا کانو اور واتا کے ملاؤں کو جدید انقلابی رہنما سمجھنا چاہیے یا روایتی مسلم ساخت اور تنظیم کی روایتی پیداوار؟ کیا ہم قیادت کے انداز و مقامِ عمل کو شہری مغرب زدہ اور نوکرشاہی سے متعلق اعلیٰ طبقے سے دور ہٹا دیکھ رہے ہیں؟ کیا ہم نظری اعتبار سے ان تحریکوں کو متعدد مسلم ممالک میں رونما ہونے والے بنیادپرست احیا کی حالیہ لہر سے مربوط کرسکتے ہیں؟ اور آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان واقعاتی مطالعوں سے برتاؤ کے ایسے عالمگیر اصول اخذ کیے جاسکتے ہیں جو پیش گوئی کرنے والے نمونوں کا امکان ظاہر کریں؟ اگرچہ آزمائشی طور پر اثبات میں جوابات دیے جاسکتے ہیں، لیکن طویل المیعاد اور واضح جواب دینے کا وقت ابھی نہیں آیا ہے ۔ اس پر مستزاد یہ کہ معاصر مسلم دنیا کے ایسے قائدین اور تحریکات کے بارے میں ادب اور معلومات تقریباً نہ ہونے کے برابر ہیں ۔ کانو اور واتا کی مثالوں سے پیشگی اندازہ ہوجاتا ہے کہ آیندہ عشروں میں اسلامی حکومتوں اور معاشروں کو کیسے کیسے مسائل کا سامنا ہوسکتا ہے ۔ ان مثالوں سے اس چیز کی، جسے میں نے اس مطالعے میں اسلامی ضلعی

مطالعاتی نمونہ کہا ہے، مضبوطی اور عالمگیریت اور زیادہ تفصیلی تحقیق کی ضرورت ظاہر ہوتی ہے ۔

اس مقالے میں میں نے کئی ایسے منہاجیاتی اور نظریاتی سوالات اٹھانے کی کوشش کی ہے جن میں سے بعض ثقافتی و آبادیاتی اور نفسیاتی عوامل کے مفروضات قائم کرنے کی دعوت دیتے ہیں ۔ اگرچہ یہ مقالہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مفروضاتی اور تفتیشی ہے، تاہم مجھے امید ہے کہ آیندہ کے لیے تحقیق کے میدانوں کی نشان دہی ہوگئی ہے ۔ سوالات اٹھانا اور جوابات مہیّا کرنا یقیناً عمرانی مطالعوں کے اہم انکشافی وظائف ہیں ۔

حواشی

۱۔ زیرنظر مطالعہ کے موضوعات کے وسیع تر مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو: احمد، اے ایس ۔ "رِلِیجَس اینڈ پولِٹکس اِن مسلم سوسائٹی: آرڈر اینڈ کنفلِیٹ اِن پاکستان"، کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۳ء ۔

۲۔ تلہمی، جی ۔ "دی مسلم افریکن اِیکسپیرینس" اور وول، جے ۔ "وہابی اِزم اینڈ مہدی اِزم"، مقالہ پیش کردہ اسلامک آلٹرنیٹِو کانفرنس، دی عرب اِنسٹی ٹیوٹ، ۶۔۵ جون ۱۹۸۱ء ۔

۳۔ حالیہ واقعات کے نتیجے میں جن خطرات کا دوبارہ احساس پیدا ہوا ہے، ان کی تفصیل مغرب کے ایک عالمِ اسلام نے قلم بند کی ہے: " ایرانی انقلاب اور (پہلے سے اضطراب پیدا کرنے والی) اسلامی بنیاد پسند تحریکوں نے، جن کی کامیابی کی امید اس انقلاب سے قوی ہوگئی تھی، سب کچھ بدل ڈالا اور اس میں پٹرولیم کی بڑھتی ہوئی قیمتوں نے پورا

ساتھ دیا جو اللہ نے اپنے وفادار بندوں کو افراط سے عطا کیا تھا ۔ مسلم دنیا ایک مرتبہ پھر ایک وجود بن گئی جو اپنی انفرادیت ،یعنی اپنی مخصوص ثقافت کی، جس میں محض روحانیت سے بڑھ کر اور بھی کچھ تھا ،بڑے اہتمام سے حفاظت کررہی تھی ۔ کیا یہ وجود دوبارہ اسی طرح کا خطرہ نہیں بن سکتا جس طرح تین صدی پہلے بنا تھا جب عثمانی فوجوں نے ویانا کا محاصرہ کیا تھا"، روڈین سن، ایم ۔" محمد" ،کارٹر، اے (مترجم) پین تھون، بکس، نیویارک، ۱۹۸۰ء، جلد اول ۔

۴۔ برطانوی ہند میں ضلع بنیادی اور کلیدی انتظامی اکائی تھا (ووڈرف، پی ۔ "دی مین ہو رولڈ انڈیا" جلد اول، دی فانڈرس ،جلد دوم، دی گارجین، جوناتھن کیپ ،لندن، ۱۹۶۵ء،ضلع کو مزید تحصیلوں اور تھانوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ضلع خود ایک ڈویژن کا حصّہ تھا جو صوبے کا جزو تھا ۔ قبائلی علاقوں میں ایجنسی انتظامی دنیا کے ضلع کے متناظر تھی ۔ اگرچہ میں اس درمیانی سطح کو، تجزیے کی اکائی کو تعقل بخشنے کےلیے ضلع کہتا ہوں لیکن ضلع (یا ایجنسی) کی سرحدیں نسلی سرحدوں سے ہمیشہ منطبق نہیں ہوتیں ۔ یہ ایسی حقیقت ہے جو سیاسی مسائل پیدا کرتی رہتی ہے ۔ بعض صورتوں میں نئے ضلعے قائم ہونے سے نئی نسلیت پیدا ہوئی جیسے ضلع ہزارہ میں ہزارہ وال ۔ اس چیز کو سمجھنے کے لیے،جسے میں نے اس مطالعے میں اسلامی ضلعی مطالعاتی نمونہ کہا ہے، ضلع کی ساخت اور اس کے عملے کو سمجھنا ضروری ہے ہندوستان کی طرح پاکستان نے اس انتظامی ڈھانچے

کو برقرار رکھا ہے جو اسے ۱۹۴۷ء میں آزادی کے بعد ورثے میں ملا تھا۔ بیشتر اضلاع اور ایجنسیاں اب تک ہیئت میں گہری دیہی اور قومی پیش رفت سے قدرے الگ تھلگ ہیں ۔ اس موضوع پر ادبیات کا وسیع خزانہ ہے جس کا بیشتر حصّہ خود برطانوی ضلعی افسران نے لکھا ہے ۔ تازہ اضافے کے لیے ملاحظہ ہو: ہنٹ ، آر۔ اور ہیریسن ، جے ۔ " دی ڈسٹرکٹ آفیسر اِن انڈیا"، ۴۷-۱۹۳۰ء ، اسکولر پریس ، لندن، ۱۹۸۰ء ۔

موخر الذکر ایک زمانے میں انڈین سول سروس کا رکن تھا ۔ میں خود بھی ضلعی افسر رہا ہوں اور یہ بات شاید مجھے مسئلے کا اس ڈھانچے کے اندر سے جائزہ لینے اور اس میں کچھ اضافہ کرنے میں مددگار ہے ۔

۵۔ علما کی بے توجہی کا جزوی سبب غالباً ترقیاتی معاملات بھی ہوسکتے ہیں کیوں کہ ضلع نہ تو وسیع تر موضوع مثلاً ریاست ، قوم یا علاقے سے متناظر ہے، جس کا روایتاً علمائے سیاست و عمرانیات اور مورخین مطالعہ کرتے آئے ہیں، نہ چھوٹے دیہی معاشرے سے، جو ماہرینِ بشریات کا موضوع ہے ۔ تاہم جیسے اس سے قبل کے حاشیے میں بتایا جاچکا ہے ضلع کی زندگی پر عمومی یادداشت کے مواد کی کمی نہیں ہے ۔

۶۔ میں اس مطالعاتی نمونے کا ایجنسی کی جگہ ضلع کے حوالے سے ذکر کروں گا کیوں کہ اوّل الذکر کی تاریخ زیادہ پرانی ہے، بلکہ ضلع ایجنسی کا پیش رو ہے اور زیادہ معروف ہے ۔

۷۔ بشریات کی فنّی اصطلاح "باپ کے بھائی کا بیٹا کی جگہ میں یک جدی مسابقت کی سہل تر اصطلاح

استعمال کروں گا جس کی میں یہ تعریف کرتا ہوں کہ یہ مسابقت ایک مشترک جد کی اولادِ نرینہ کے درمیان ہوتی ہے -

۸- ملاّ تو ایک مذہبی کارپرداز کا عمومی نام ہے - (آکسفورڈ ڈکشنری، ۱۹۷۵ء، صفحہ ۷۹۲ کی رو سے "ایک مسلمان جو علم دین اور قرآنی قانون جانتا ہو")- اس مطالعے میں وزیرستان کے جس ملاّ کا ذکر کیا گیا ہے اسے ملاّ لکھا گیا ہے -

۹- وزیرستان سے مراد وزیرستان ایجنسیز کا شمالی اور جنوبی خطّہ ہے اور یہ نام وزیر قبیلے سے مشتق ہے - عربی اور اردو میں وزیر کے معنی "منسٹر" ہے -

۱۰- احمد ، اے-ایس- اور ہرٹ ،ڈی - ایم-(ایڈیٹرز) "اسلام اِن ٹرائبل سوسائٹیز :فروم دی اٹلس ٹو دی اِنڈس"، روتھ لیج اینڈ کیگان پاوٗل،لندن، ۱۹۸۴ء

۱۱- احمد ، اے-ایس- "نومیڈازم ایز آئیڈیولوجیکل ایکسپریشن :دی کیس آف دی گومل نومیڈس " اِن نومیڈک پیپلز" (یو-اے-ای سمر ۱۹۸۱ء)حصّہ تین ، باب چہارم بھی ملاحظہ ہو -

۱۲- جنرل اِسٹاف ، آپریشن اِن وزیرستان ۲۰- ۱۹۱۹ ء مرتّبہ :جنرل اسٹاف ، آرمی ہیڈ کوارٹرز ، انڈیا ، سپرنٹنڈنٹ ، گورنمنٹ پرنٹنگ ،کلکتہ ، انڈیا ، ۱۹۲۱ء ، صفحہ ۵ -

۱۳- ماسٹرز ، جے - "بگلز اینڈ اے ٹائیگر :فور اِسکوائر لندن، ۱۹۶۵ء، صفحہ ۱۶۱ -

۱۴- احمد ، اے-ایس- "دی کولونیل اِن کاونٹر اِن دی این - ڈبلیو - ایف - پی اینڈ مائسٹی فکیشن " اِن جرنل آف دی اینتھروپولوجیکل سوسائٹی ، جلد ۹، شمارہ ۳، آکسفورڈ، ۱۹۷۸ء، ملاحظہ ہو باب ۷ -

۱۵۔ احمد، اے۔ ایس۔ "ٹرائب اینڈ اسٹیٹ اِن ایشیا: دی گریٹ گیم رِی وِزِیٹیڈ" مقالہ پیش کردہ ایس۔ او۔ اے۔ ایس۔ ایس۔ ایس۔ آر۔ سی سیمینار، لندن، نظرثانی شدہ ایڈیشن "ٹرائبس اینڈ اسٹیٹس اِن سینٹرل اینڈ ساؤتھ ایشیا اِن ایشین افیرز"، جلد ۱۱، (او۔ ایس۔ جلد، ۶۷) حصّہ دوم ۱۹۷۹ء اور ۱۹۸۰ء بالترتیب ملاحظہ ہو باب ۸۔

۱۶۔ احمد، اے۔ ایس۔ سوشل اینڈ اکونومک چینج اِن دی ٹرائبل ایریاز، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کراچی ۱۹۷۷ء

۱۷۔ احمد، اے۔ ایس۔ "دی کنکشن: ایمرجنٹ موڈیلز آف سوشل اِسٹرکچر اینڈ آرگنائزیشن اَمونگ پاکستانی ٹرائبس مین" اِن ایشین افیرز، جون ۱۹۸۱ء اور ایضاً ۱۹۸۰ء۔

۱۸۔ اس وقت تقریباً دس روپے ایک ڈالر کے مساوی تھے۔

۱۹۔ کیڈی، این۔ آر۔ (ایڈیٹرز) اسکولرز، سینٹس اینڈ صوفیز: مسلم رِیلیجیس اِنسٹی ٹیوشنز سِن ۱۵۰۰، نیز ایسٹرن سنٹر، یونیورسٹی آف کیلی فورنیا، لوس اینجلز، ۱۹۷۲ء۔

۲۰۔ احمد۔ محولہ بالا، ۱۹۷۳ء۔

۲۱۔ احمد۔ محولہ بالا، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۶۷۔

۲۲۔ الگر، ایچ۔ ریلیجین اینڈ اسٹیٹ ان ایران، ۱۹۰۶ء۔ ۱۷۸۵ء، یونیورسٹی آف کیلی فونیا پریس، بارکلے ۱۹۶۹ء، صفحہ ۲۶۴۔

۲۳۔ احمد، محولہ بالا، ۱۹۸۰ء۔

۲۴۔ بروس، سی۔ ای، لیفٹیننٹ کرنل "دی ٹرائبس آف وزیرستان: نوٹس آن محسودس وزیرس درس و محمد ہزمجسٹز اسٹیشنری آفس فار دی انڈیا آفس ۱۹۲۸ء کرئیس، بی۔ ایس۔ سی۔ مونوگراف آن محسود ٹرائبس، گورنمنٹ آف این۔ ڈبلیو۔ ایف۔ پی ۱۹۲۶ء، جنرل اسٹاف محولہ بالا، ۱۹۲۱ء، صفحہ ۴۔ سمری آف ایوینٹس اِن نارتھ ویسٹ فرنٹیئر ٹرائبل

ٹیریٹوری، یکم جنوری ۱۹۳۱ء تا ۳۱ دسمبر ۱۹۳۱ء، گورنمنٹ آف انڈیا پریس ،شملہ ، انڈیا ۱۹۳۲ء اور ملٹری رپورٹ آن وزیرستان ۱۹۳۵ء ۔ پانچواں ایڈیشن، گورنمنٹ آف انڈیا پریس ،کلکتہ ، انڈیا ۱۹۳۶ء ۔ ہوویل، ای ۔ بی ۔ وزیرستان بورڈر ایڈمنسٹریشن رپورٹ فار ۵-۱۹۲۴ء ۔ گورنمنٹ آف انڈیا، ۱۹۲۵ء ۔ جوہنسن، ایچ۔ایچ ۔ میجر ۔ نوٹس آن وانا ،گورنمنٹ آف انڈیا، ۱۹۳۴ء(اے) ۔

۲۵۔ مسعود ،منہاج الدین ۔ "اِمپکٹ آف ایجوکیشن آن سوشل چینجیز اِن ساؤتھ وزیرستان ایجنسی ، ایم ۔ اے ۔ تھیسس ،پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۰ء ۔

۲۶۔ احمد ، محولہ بالا، ۱۹۸۰ء ۔

۲۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۶۲ ۔

۲۸۔ احمد ، محولہ بالا، ۱۹۷۶ء ۔

۲۹۔ ایضاً ۔

۳۰۔ سرتوڑ کے لغوی معنی "سیاہ سر" ہیں یعنی وہ جس کا سرغربت ، سوگ یا کسی ذاتی عقیدت یا وہم کی وجہ سے کھلا ہوا ہو ،یہاں یہ اسلام سےعقیدت کی علامت ہے ۔ بابا بڑی عمر کے آدمی کے لیے احترام کا کلمہ ہے ۔

۳۱۔ چرچل، ڈبلیو۔ایس۔ فرنٹئرز اینڈ وارز"پینگوئن بکس ، ہرمنڈس ورتھ، ۱۹۷۲ء، صفحہ ۲۹ ۔

۳۲۔ موجودہ زمانے میں جہاد کا ترجمہ ڈراماٸی طور پر غیرروایتی انداز سے کیا گیا ہے ۔ مثلاً اپریل ۱۹۸۱ء میں ایک انڈونیشی مسلم گروہ نے جو خود کو کمانڈو جہاد کے نام سے پکارتا تھا ، ایک ڈی سی ۹ مسافر طیارہ ،جو گیروڈا انڈونیشین ایرویز کی ملکیت تھا ، اغوا کرلیا۔ بنکاک کے ہوائی اڈے پر انڈونیشی کمانڈو سپاہیوں نے

اس کوشش کو ناکام بنادیا اور پانچوں اغوا کنندگان کو مار ڈالا اگرچہ اس اغوا میں جہاد کا محاورہ استعمال ہوا تھا لیکن اس واقعہ کی تفصیلات ابھی تک سامنے نہیں آئی ہیں ـ جہاد کا لفظ دوسرے روزمرہ بلکہ غیردینی کاموں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے ـ جہاد نام کا کم از ایک اخبار تو پاکستان میں بھی ہے ـ

۳۳ـ پروفیسر بارتھ نے، شاید تنقید کو تسلیم کرکے اپنی ایک پرانی کتاب پولیٹیکل لیڈر شپ امونگ سوات پٹھانز، اتھلون پریس ،لندن، ۱۹۷۲ء کا نئے سرے سے جائزہ لیا ہے ـ اس کے لیے ملاحظہ ہو : "سوات پٹھانز ری کنسیڈرڈ "اِن سلیکٹیڈ ایسیز آف فریڈرک بارتھ: فیئوچرز آف پرِنس اینڈ سوسائٹی اِن سوات ، کلیکٹیڈ ایسیز آن پٹھانز، جلد دوم ، روتھ لیج اینڈ کیگان پاوُل، لندن ، ۱۹۸۱ء ، مزید ملاحظہ ہو: احمد، محولہ بالا، ۱۹۷۶ء ـ

۳۴ـ فورٹیس ، ایم ـ اور ایوانس ،پرِیچرڈ ، ای ـ ای ـ (ایڈیٹرز) " افریکن پولیٹیکل سسٹم" ، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ، ۱۹۷۰ء، گلوک مین، ایم ـ "پولیٹکس ،لا اینڈ رِیچول اِن ٹرائبل سوسائٹی " بیسل بلیک ویل، آکسفورڈ ۱۹۷۱ء اورمڈلٹن، جے ـ اور ٹائٹ ، ڈی ـ(ایڈیٹرز) ٹرائب وتھ آوٹ رُولرز" روتھ لیج اینڈ کیگان پاوُل،لندن، ۱۹۷۰ء

۳۵ـ اینڈرسن، جے ـ ڈبلیو ـ "ہاوُ افغانز ڈیفائن دیم سیلفس اِن ریلیشن ٹُو اسلام" پیش کردہ مقالہ وی ـ ایـ ایـ ایـ، واشنگٹن، ڈی ـ سی، دسمبر ۱۹۸۰ء ـ بیٹی، ایچ ـ "ایفکٹس آف دی سور رِیولیشن اِن دی نہرین ایریا آف افغانستان" پیش کردہ مقالہ وی ـ ایـ ایـ ایـ واشنگٹن، ڈی ـ سی دسمبر ، ۱۹۸۰ء ۔

کین،فیلڈ، آر۔ ایل ۔ "رِیلیجیس نیٹ ورکس اینڈ ٹریڈیشنل کلچر اِن افغانستان" پیش کردہ مقالہ دی ۔ایے۔ایے۔ایے، واشنگٹن، ڈی ۔ سی،دسمبر ۱۹۸۰ء۔ غنی، ایے ۔ "اسلام اینڈ اسٹیٹ بلڈنگ اِن ایے ٹرائبل سوسائٹی: افغانستان ۱۹۰۱ء ۔ ۱۸۸۰ء ، "اِن موڈرن ایشین اِسٹڈیز "کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۱۔۲۔۱۹۷۸ء صفحہ ۸۔۲۶۹ "شریعہ اِن دی پروسیس آف اسٹیٹ بلڈنگ افغانستان ۱۹۰۱ء ۔ ۱۸۸۰ء اور "ڈسپیُوٹس اِن ایے کورٹ آف شریعۃ" (زیرطبع مقالہ) اور ٹیو اکولین، بی۔ شیخان زئی نومیڈس اینڈ دی افغان اسٹیٹ "پیش کردہ مقالہ ایے۔ایے۔ایے۔ واشنگٹن،ڈی ۔ سی، دسمبر، ۱۹۸۰ء ۔

۳۶۔ گرٹز، محولہ بالا، ۱۹۶۸ء اور "دی انٹرپٹیشن آف کلچر"، بیسک بکس ان کارپوریشن، نیو یارک ۱۹۷۳ء اور گرٹز، سی ۔ اور گرٹز، ایچ اور روسین، ایل ۔ "مینگ اینڈ آرڈر اِن مورروکن سوسائٹی:تھری ایسیز اِن کلچرل اینیے لائسیز، کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۷۹ء گیلنر، ای ۔ "سینٹ آف دی اٹلس" واٹیڈین فیلڈ اینڈنکونس لندن، ۱۹۶۹ء (ایے)محولہ بالا، ۱۹۶۹ء (بی) اور "مسلم سوسائٹی"کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۱ء اور ویٹین، جے۔ سی۔انٹروڈکشن، اسلام ، ریلیژیوں ایے پولی تیک ،ریؤو ڈ لوکسی داں مسلماں ایے لا میڈی ترانس، ۱۹۸۰ء ۔

۳۷۔ اگرچہ تقسیم املا مغل استعمار کا ایک خاصہ تھی لیکن برطانویوں نے اس کو بہتر بنایا ۔

۳۸۔ ماروائی تحریک پر چند عمرانیاتی تبصرے ہیں ان میں سے ایک کے لیے ملاحظہ ہو: لوبیک، پی۔ اسلامک پولیٹیکل موومینٹ اِن ناردرن نائجیریا،

دی پروبلم آف کلاس اینے لائسیز" مقالہ ۱۱ — ۹
مئی —اسلامک کانفرنس ،یونیورسٹی آف کیلی فورنیا ،
بارکلیے، ۱۹۸۱ء — واقعاتی بیان کے لیے ملاحظہ ہو :
اوکولائی، ای- جے- "آفٹر دی کانو رائٹنگ "
ویسٹ افریکا ۱۲-۱۱۳۱ جنوری ۱۹۸۱ء —

۳۹— نائیجیریا کے صدر نے ایک چہار رکنی عدلیاتی ٹریبیونل تفصیلی رپورٹ تیار کرنے کے لیے مقرر کیا تھا جس کا سربراہ ایک جسٹس تھا — اس ٹریبیونل کا نام کانو ڈسٹربینسز ٹریبوینل آف انکوائری تھا — اسلامی ضلعی مطالعی نمونے کی حدود میں جہاں انتظامیہ اور مذہبی تنظیم کا بیّن عمل ہوتا ہے، کانو کے واقعات کا فہم اس وقت تک نامکمل رہے گا جب تک ان لوگوں سے جو پیشہ ورانہ اعتبار سے ایسے بیّن عمل پر تبصرہ کرسکتے ہیں، رائے نہ لی جائے — کانو کے واقعات کے تجزیے میں ماہرینِ بشریات شاید مفید اضافہ کرسکیں —

ہزارہ وال: ضلعی نسلیت کی تشکیل اور ساخت

۱۹۴۷ء میں پاکستان اس لیے وجود میں آیا کہ تحریک پاکستان کے قائدوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی مجبوریوں کا صحیح اندازہ لگایا تھا۔ لیکن پاکستان کے مزمن مسائل، جن میں ۱۹۷۱ء میں بنگلہ دیش کی علیحدگی شامل ہے، اس لیے وجود میں آئے ہیں کہ یہاں کے رہنماؤں نے پاکستان کی نسلی مجبوریوں کا صحیح اندازہ نہیں لگایا۔ یہ مسئلہ اب مرکزی حکومت کے لیے ایک متناقص مسئلہ بن گیا ہے: پاکستان میں نسلیت کے مسائل سے سمجھوتا کرنے کی ضرورت جتنی بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر ان مسائل کو نظریاتی اختراعات کے ذریعے ٹال دینے کا رجحان بھی بڑھتا جارہا ہے[۱] نظریۂ پاکستان خطرے میں ہے کا نعرہ اکثر اسی لیے لگایا جاتا ہے، لیکن ۱۹۴۷ء سے آج تک نہ نظریۂ پاکستان کی تعریف ہوسکی نہ اس خطرے کی۔ یہ بات ظاہروباہر ہے کہ اگرچہ قوم کی اکثریت ایک ہی مذہب کی پیروکار ہے، لیکن نسلی کشمکشیں اپنی جگہ موجود ہیں۔

نسلیت کے بارے میں دو بڑے رویّے ہیں جن کو ناپختہ الفاظ میں "واقعاتیاتی" اور "ازلیاتی" زمروں میں رکھا جاسکتا ہے[۲] اوّل الذکر میں نسلیت ایک پابند متغیرہ ہے جو بیشتر ماحولیاتی اور سیاسی دونوں قسم کے خارجی مفادات اور تزویزات کے امتزاج سے تخلیق پاتا ہے[۳] اس اندازِ نظر کے حامل ماہرینِ

عمرانیات کی رائے میں "نسلیت اساساً ایک سیاسی مظہر ثابت ہوجاتی ہے "[5] جو لوگ "ازلیاتی" زاویہ نظر سے نسلیت کا مطالعہ کرتے ہیں ان کی رائے میں نسلیت "جد رجعی" والی عنصری وفاداریوں اور "ازلی انسیتّوں" سے پیدا ہوتی ہے اور ان ہی کو منعکس کرتی ہے [6] اس قبیل کے مصنّفین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ نسلی گروہوں کے ارکان ماضی کی یادوں اور مستقبل کی تزویروں کی طرف یکساں توجہ دیتے ہیں ۔ یہ مصنّفین اس چیز میں دل چسپی رکھتے ہیں جسے "ثقافتی داخلی خودمختاری کی حرکیات" کہا گیا ہے [7] اس باب میں میں نسلیت کے ایک اور اظہار کا مطالعہ کروں گا جسے "ضلعی نسلیت" کہا جاسکتا ہے ۔

ہزارہ ضلع کی نسلیت

ضلعی نسلیت نہ واضح مفادات کی خاطر سیاسی اتحادوں (واقعاتیاتی) کا نتیجہ ہوتی ہے نہ روایتی وفاداریوں (ازلیاتی) کا اظہار ہوتی ہے ۔ ضلعی نسلیت طاقت ور مرکزی حکومت کے خارجی طور پر نافذ کیے ہوئے انتظامی بندوبست سے مصنوعی طور پر پیدا ہوتی ہے اور اسی کی بدولت پروان چڑھتی ہے ۔ اگر مرکزی اقتدار اعلیٰ نوآبادیاتی ہو، جیسا زیرنظر معاملے میں ہے، تو متاثرہ مقامی جماعتوں کے لیے اس کے فیصلوں کو چیلنج کرنا مشکل ہوجاتا ہے ۔

برطانویوں نے ہزارہ کا علاقہ سکھوں سے انیسویں صدی کے وسط میں حاصل کیا تھا ۔ سکھوں کے دورِ حکومت میں یہ علاقہ ان کی سلطنت پنجاب سے وابستہ اور اس کا حصّہ تھا ۔ برطانویوں نے ان علاقوں پر مشتمل ایک نیا ضلع ہزارہ کے نام سے بنایا [8] اس ضلع کا رقبہ تقریباً ۸۳۰۰ مربع کلومیٹر تھا اور اس کی آبادی پہلی

مردم شماری (۱۸۶۹ء) کے مطابق ۳۴۳۹۲۹ تھی (۱۹۷۲ء کی مردم شماری کے مطابق ۲۰۰۷۵۷۵) ۔ جب ۱۹۰۱ء میں صوبہ پنجاب سے علیٰحدہ ،شمال مغربی سرحدی صوبہ کی تشکیل کی گئي تو ہزارہ کو اس میں شامل کردیا گیا۔ اس الحاق میں ایک نسلی منطق کارفرما تھی کیوں کہ ہزارہ کی آبادی کی اکثریت نسلاً پختون ہونے کی دعویٰ دار تھی ۔ لیکن یہ لوگ اپنی زبان یعنی پختو بھولنے لگے تھے۔[9]

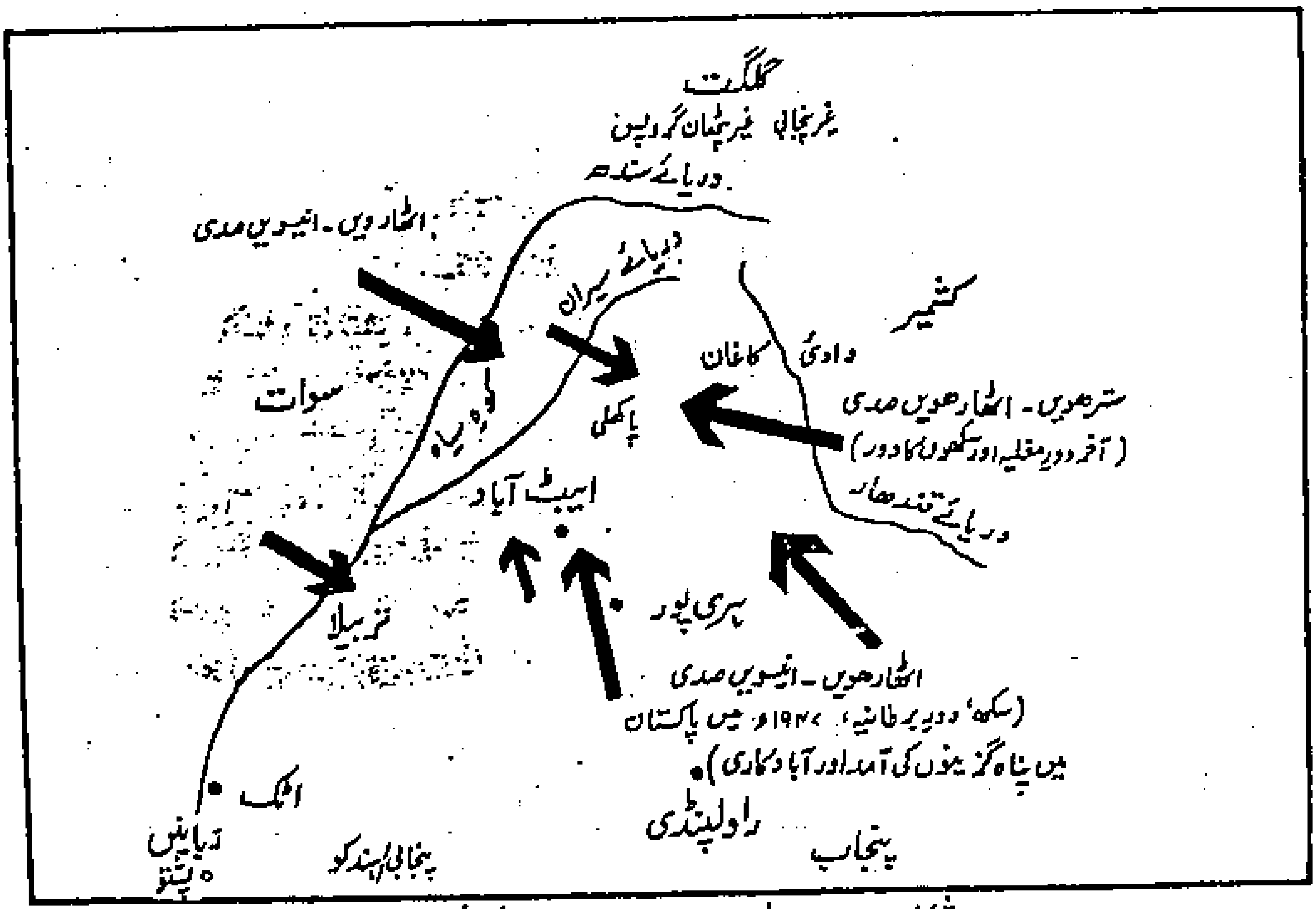
انتظامی حدود متعین ہونے سے مقامی نسلیت کے قلبِ ماہیت کی بنیاد پڑگئی ۔ برطانوی ہند میں ضلع کلیدی انتظامی اکائی تھا۔[10] جب ہزارہ ضلع بنا، تو ملکیت ، حقوق، پیدائشوں اور اموات وغیرہ کے ریکارڈ نے اس علاقے کے لوگوں کو بطور خاص ہزاہ ضلع سے وابستہ کردیا ۔ جس ضلع کو برطانویوں نے ہزارہ کا نام دیا تھا وہاں چار پانچ نسلیں اپنی عمرکوپہنچی ہیں اور ہزارہ کے لوگ چوں کہ دو بڑی اور جارحانہ مزاج ثقافتوں کے درمیان پھنسے ہوئے ہیں ، اس لیے انھوں نے ایک نیا تشخّص پیدا کرلیا ہے جسے وہ "ہزارہ وال" یعنی"ہزارہ کا رہنے والا" سے موسوم کرتے ہیں ۔ ہزارہ کی یہ نسلیت اس وجہ سے ایک مبالغہ آمیز تشخّص کی حامل ہوجاتی ہے کہ ہزارہ وال پاکستان کے شمالی نصف حصّے کے دو بڑے نسلی گروہوں، یعنی پٹھان اور پنجابیوں کے درمیان آباد ہے ۔

پٹھان معاشرہ عمومی اعتبار سے ایک منتشرنظام ہے جو شجروں پر منحصر ہے اور ایک ترقی یافتہ قبائلی آئین یعنی "پختون والی" کا حامل ہے ۔ اپنے سیاسی برتاؤ اور اقتصادی بندوبست میں قبیلے پر مساوات پسندی کا پرتو ہے ۔ اس کی کائنات کی حدود شجرے اور خود قبیلے کے حوالے سے متعین ہوتی ہیں ۔

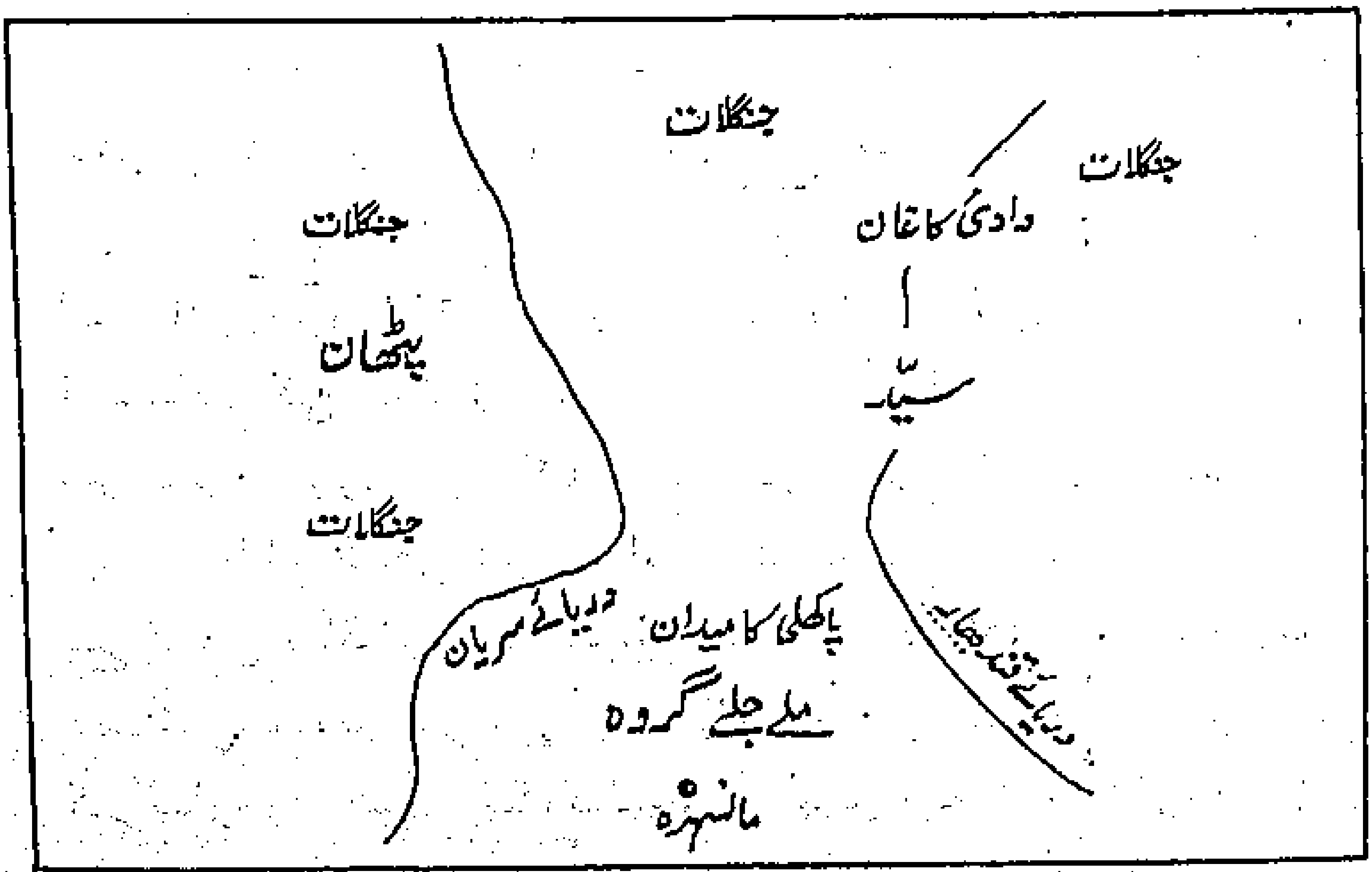
اس کے برعکس پنجاب کا سماجی نظام ایک نسبتاً زیادہ اقامتی اور زرعی معاشرے کا عکاس ہے[۱۲] گاؤں کی حدود اس کی کائنات کی حدود ہیں اور یہ کائنات بڑی حد تک خود کفیل ہے ۔

اگرچہ میں نے محض سہولت کی خاطر دو نسلی منطقوں کا حوالہ دیا ہے، لیکن ہزارہ سے پرے اور ہزارہ کے گرد اور بھی زائد نسلی منطقے ہیں ۔ شمال کی طرف گلگت ایجنسی میں ایسے لوگ آباد ہیں جو نہ پٹھان ہیں نہ پنجابی ۔ مشرق میں کشمیری ہیں ۔ وسطی ایشیا اور جنوبی ایشیا ہزارہ میں آملتے ہیں۔ گلگت جو ان دونوں علاقوں کے درمیان سرحدی علاقہ ہے، وادئ کاغان کے شمال میں درۂ بابوسر پر ہزارہ سے ملتا ہے ۔ چناں چہ ہزارہ ایک ثقافتی اورجغرافیائی "عبوری منطقہ" یا "منتشر منطقہ" ہے[۱۳] (جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ۵) ۔

ہزارہ نمونہ نوآبادی انتظامی بندوبست سے مصنوعی طور پر پیدا ہونے والی نسلیت کا مظہر ہے ، جس میں بڑے ثقافتی نظاموں کے درمیان سماجی اور اقتصادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف گروہ ایک ہیئت اجتماعی کی تشکیل کرتے ہیں ۔ لہٰذا یہ ایسا نظام ہے جس میں عبوری دور کا تمام تر تنوّع یک جا ہوگیا ہے۔ ایسا نظام کبھی تو ثقافتی ترکیب میں کامیاب ہوجاتا ہے کبھی ناکام؛ یہ جزوی طور پر قبائلی اورجزوی طورپر دہقانی ہوتا ہے اور بہ یک وقت دو دنیاؤں میں رہنے کے باوجود کسی ایک کا جزو نہیں بنتا ۔ اگرچہ ہزارہ نمونہ منفرد معلوم ہوتا ہے مگر حقیقتاً یہ ایسا نہیں ہے ۔ ہزارہ نمونے کے ساختماتی اورتنظیمی خدوخال



شکل ۶۔۱ سولہویں صدی سے بیسویں صدی تک نسلوں کی نقل مکانی



شکل ۶۔۲: ۱۹۸۰ء میں مانسہرہ میں نسلی گروہ

پاکستان کے دوسرے علاقوں، مثلاً ضلع ڈیرہ اسماعیل خان، میں بھی نظر آتے ہیں ۔ اس کے برعکس ڈیرا وال نسلیت (شمال مغربی سرحدی صوبہ اور پنجاب کے درمیان) کی بھی ہزارہ نمونے کے ذریعے بہتر طور پر تفسیر کی جاسکتی ہے ۔

قبائلی علاقوں کے قبیلوں کے شجروں میں تاریخ کے نقوش ثبت ہیں[۱۴] ہزارہ میں ضلع کی تاریخ میں نسلیت کے نقوش ثبت ہیں (شکل ۱-۶ اور شکل ۲-۶)۔ موجودہ ہزارہ کے علاقوں کی تاریخ میں مختلف مذہبی وابستگیوں پر مبنی بدلتے ہوئے نسلی انتداب کا عکس نظر آتا ہے ۔ قرونِ وسطیٰ میں، پہلے ترکوں اور پھر منگولوں نے ہزارہ پر فوج کشی کی: پھر مغلوں نے یہاں حکومت کی اور اس کو نچلی سرکار کا نام دیا جو انیسویں صدی تک رائج رہا[۱۵] پھر سوات کے پٹھان قبائل نے، جن کو یوسف زئی پٹھانوں نے دیس نکالا دیا تھا، ہزارہ پر حملہ کیا اور اس کے جنگلوں اور وادیوں کے دعوے دار بن گئے ۔ سکھوں کے دورِ حکومت میں لفظ ہری پر رکھے ہوئے ہری پور جیسے مقامات کے نام ہزارہ میں عام ہوئے ۔ اس کے بعد برطانویوں نے ہزارہ پر حکومت کی جس کی وجہ سے ایبٹ آباد جیسے نام رکھے گئے (یہ نام ۱۸۴۹ء میں ہزارہ ضلع کے پہلے ڈپٹی کمشنر ایبٹ کے نام پر رکھا گیا تھا)۔ پھر ۱۹۴۷ء میں ہزارہ پاکستان کا حصّہ بن گیا ۔ (جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ۵)

ہزارہ کا صدر مقام اور مرکزی شہر ایبٹ آباد نسلی تنوّع، اور کسی حد تک بین نسلی سمجھوتے کا مرقع ہے ــــ میری بحث کے حوالے سے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہاں نسلی سرحدیں دھندلا جاتی ہیں اور

نئی سرحدیں متعین ہوتی ہیں — غیر مقامی آباد کاروں کی کثیر تعداد نے، جن میں سبکدوش سرکاری ملازمین شامل ہیں، وادیوں میں زمینیں خریدی ہیں اور مکان بنائے ہیں اور وہاں ہزارہ وال کی طرح رہتے ہیں — اصغر خان اور قیوّم خان (دونوں کشمیری) اور بیگم محمودہ سلیم (پنجابی) جیسے قومی رہنماؤں نے ہزارہ کو اپنا سیاسی مستقر بنا لیا ہے اور پارلیمنٹ میں اس کی نمائندگی کی ہے، یہ لوگ اب ہزارہ وال ہیں ان کے لیے ان کی ضلعی نسلیت ٹھوس بنیادوں پر قائم اور مکمل ہے —

ہزارہ کے حالات میں نشیب و فراز اور جغرافیائی حدود میں تبدیلیوں نے اس ضلع کے لوگوں میں ایسی ذہنیت پیدا کردی ہے جو سمجھوتہ اور مروّت سے عبارت ہے یہ لوگ درمیانی راستے پر چلنے والے ہیں؛ یہاں باغی نہ ہوسکتے ہیں نہ ہیں — مغل شہنشاہ جہانگیر[16] نے اس علاقے کے لوگوں کے بارے میں لکھا ہے "یہ ہمیشہ وفادار رہے ہیں" — مرکزی اقتدارِ اعلیٰ سے ہزارہ والوں کی وفاداری پاکستان کی موجودہ سیاست میں نظر آتی ہے — چھٹی دہائی میں ہزارہ والوں نے بالعموم ہری پور کے ترین پٹھان صدر ایوب خان کی مسلم لیگ کی حمایت کی — ان کی معزولی کے بعد ہزارہ کے متعدد سیاست دانوں نے ساتویں عشرے میں بھٹو صاحب کی بائیں بازو کی پاکستان پیپلز پارٹی میں شمولیت اختیار کرلی — آٹھویں عشرے میں بیشتر ہزارہ فوجی حکومت کا حامی ہے —

اگرچہ ہزارہ کا ضلع شمال مغربی سرحدی صوبے سے ملحق کردیا گیا تھا لیکن پٹھانوں اور سرحد کے بارے میں معیاری کتابوں میں اس کا سرسری ذکر ملتا ہے[17] صوبہ سرحد کے تجزیہ نگاروں کو قبائلی علاقوں کے

مشہور قبیلوں مثلاً مہمند، آفریدی، وزیری اور محسود یا وادی پشاور کے یوسف زئیوں سے زیادہ دل چسپی معلوم ہوتی ہے ۔ بشریات کے ماہرین بھی ہزارہ سے صرفِ نظر کرتے دکھائی دیتے ہیں ۔ بارتھ[۱۸] نے جب پٹھانوں کی نسلی سرحدوں اور افغانستان اور پاکستان کے درمیان سرحد کے قیام کا اہم سوال اٹھایا تو اس نے بھی ہزارہ کے پٹھان گروہوں کا ذکر نہیں کیا۔ اس نے افغانستان کے ہزارہ قبیلے کا[۱۹] جس کا ہزارہ وال سے کوئی تعلق نہیں ــــ ذکر کیا لیکن نہ ہزارہ ضلع کا ذکر کیا نہ اس ضلع کے پٹھانوں کا ۔ بلکہ سچ پوچھیے تو دوسرے ماہرین پٹھان ثقافت سے ہزارہ کے تعلق کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں[۲۰] ۔ اس نظر انداز کردہ علاقے کی تفسیر ہزارہ نمونے سے ہوتی ہے جس کا پٹھان اور پنجابی منطقوں کے درمیان واقع ان غیر واضح علاقوں سے تعلق ہے جن کو شاذونادر نزاکت کا حامل سمجھا جاتا ہے

ہزارہ کو ایک ممتاز اور منفرد نسلی گروہ نہ سمجھنے کی وجہ دراصل نظریہ پرستوں اور نسل نگاروں کا وہ رجحان ہے جس کے باعث وہ اسے، اس کے ملحقہ بڑے نسلی منطقوں کی توسیع سمجھتے ہیں ۔ اس کے برعکس زیرِنظر باب کا مبحث یہ ہے کہ ہزارہ کسی ایک منطقہ میں جذب کے عمل کا نہ کل ہے نہ جز، بلکہ بجائے خود ایک واضح اور منفرد شکل ہے ۔ دراصل اس علاقہ کا یہ دھندلکا ہی ضلعی نسلیت کی کامیابی کی وجہ ہے ۔ چناں چہ بڑے منطقوں کے درمیان غیر واضح علاقے، زیرِنظر مطالعے کا محور ہیں ۔ یہ دھندلکا ہزارہ وال کے لیے ثقافتی شناخت کے کئی بظاہر حل نہ ہونے والے مسائل پیدا کردیتا ہے ۔

دریائے سندھ کے پار بسنے والے پٹھان کے لیے ہزارہ وال کی شناخت غیر پٹھان ہے اور وہ پنجاب سے

وابستہ ہے ۔ اس کے برعکس پنجابی کے لیے ہزاوہ وال کی شناخت پٹھان ہے اور وہ صوبہ سرحد سے وابستہ ہے۔ ہزارہ وال، خواہ پٹھان ہوں یا نہ ہوں، جب ہزارہ ڈویژن سے باہر نکلتے ہیں تو اس مسئلے سے دوچار ہوتے ہیں ۔ "ہم جب پنجاب میں ہوتے ہیں تو لوگ ہمیں خان صاحب (یعنی پٹھان) کہتے ہیں اور جب ہم پشاور میں ہوتے ہیں تو لوگ ہمیں پنجابی کہتے ہیں ۔ ہم کہاں کھڑے ہیں ہم نہیں جانتے، لیکن دونوں گروہ ہم سے لاتعلقی کا اظہار کرتے ہیں " ۔ کئی ہزارہ والوں نے جن میں نوجوان اعوان طلبہ اور طاقت ور سواتی خان سب ہی شامل تھے، مجھ سے شکوہ کیا[۲۱] ہزارہ کی نسلیت مایوسی بھی پیدا کرتی ہے اور ابہام بھی، لیکن اس کے کچھ فوائد بھی ہیں ۔

ہزارہ وال کے تشخص کے متعدد متنوع فوائد ہیں۔ اگرچہ ضلعی نسلیت کی بنیاد انیسویں صدی کے وسط میں پڑی تھی لیکن یہ تصوّر ۱۹۴۷ء میں آزادی کے بعد پھر پورے طور پر کھل کر سامنے آیا ۔ ہزارہ کے لوگوں کو، جو نہ پورے پٹھان ہیں نہ پورے پنجابی، اس وقت یہ پتا چلا کہ وہ اپنی صورت حال سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں ۔ مثال کے طور پر صوبہ سرحد کی سیاست میں ہزارہ والوں کا ایک فطری اور ممتاز گروہ ہے جو ایک طرف نیشنل عوامی پارٹی (پشاور اور مردان اضلاع) کے شدّت پسند پختون قوم پرستوں اور دوسری طرف جنوبی اضلاع (بنّوں اور ڈیرہ اسماعیل خان اضلاع) کی مذہبی جماعت کے درمیان توازن پیدا کرتا ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ہزارہ وال لابی نے جن ارکان کو سمجھوتے کے تحت انتخابات میں کھڑا کیا ہے، ان کے لیے کلیدی عہدے، جن میں صوبے کی وزارت اعلیٰ شامل ہے، حاصل کیے ہیں ۔ اسی لابی نے ہزارہ ضلع کو ۱۹۷۳ ء

میں ڈویژن بنوایا ۔ حیثیت بلند ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ سرکاری نوکریوں، تعلیمی اداروں اور منصوبوں وغیرہ میں متناظر اضافہ ہوا ۔ پشاور، ڈیرہ اسماعیل خان اور مالاکنڈ کے ساتھ ساتھ ہزارہ صوبہ سرحد کا چوتھا ڈویژن بن گیا ۔ یہ ہزارہ لابی کی بڑی کامیابی سمجھی گئی ۔ حال ہی میں ہزارہ وال لابی کی کوششوں سے ایبٹ آباد میں ایک میڈیکل کالج بھی قائم ہوا ہے ۔ ہزارہ لابی اپنے جنگلات کی حفاظت بھی کرتی ہے اور ان پر اپنا عمل دخل برقرار رکھتی ہے ۔ مثال کے طور پر ہزارہ وال لابی نے حکومت میں وزیرِ جنگلات کے عہدے کا مطالبہ کیا ۔ ہزارہ وال ان افسران پر بھی اپنے سیاسی اور سرکاری تعلقات کے ذریعے زور ڈلواتے ہیں جو ان کو اپنے جنگلات سے لاقانونی طور پر لکڑی کاٹنے نہیں دیتے ۔ چناں چہ تعاون نہ کرنے والے افسرانِ جنگلات کو قبل از وقت تبادلہ بلکہ سبکدوشی کا خطرہ لگا رہتا ہے ۔۔

ہزارہ وال نسلیت نے افراد کی انتخابات میں کامیابی کی بھی بنیاد فراہم کی ہے ۔ صدر ایوب خان کے بیٹے گوہر ایوب خان نے کراچی میں ایک طویل عرصے تک دولت کمانے کے بعد ہزارہ واپس آکر ۱۹۷۷ ء کے انتخابات میں حصّہ لیا ۔ انھوں نے کسی خاص ہزاروی گروہ سے وابستگی رد" کرکے پنجابی اور پٹھان دونوں قسم کی ہزارہ نسلیت کو ابھارا ۔ لوگوں نے سمجھا کہ وہ پاکستان میں اپنے اقتصادی سیاسی تعلقات کے ذریعے ہزارہ ڈویژن کو فائدہ پہنچائیں گے ۔ لہٰذا مسٹر بھٹو کی پارٹی کے ایک امیدوار کے خلاف قومی اسمبلی کی نشست جیت کر گوہر ایوب خان پاکستان میں اعلیٰ عہدے کے ایک قابل توجہ امیدوار کی حیثیت سے ابھرے ۔

اگر ہزارہ ضلع کی نسلیت کا اظہار ازلیاتی روابط کو دبا دیتا ہے، تب بھی یہ روابط، جیسا آگے بتایا گیا ہے، ہزارہ کے داخلی سیاسی تنازع میں دوبارہ نمودار ہوسکتے ہیں – ہزارہ میں واقعاتیاتی عوامل کے نتیجے میں ازلیاتی روابط، جو بظاہر غیر موجود سمجھ لیے جاتے ہیں، دوبارہ فعال ہوجاتے ہیں – چناں چہ ہزارہ کی مثال نسلیت کی حرکیات میں ایک اہم ساختمانی جزو کی حیثیت رکھتی ہے۔ جیسا فورٹس نے[۲۲] دلیل دی ہے:

> تمام سیاسی یا اقتصادی اعتبار سے مختلف طبقوں پر مشتمل یا بٹے ہوئے معاشروں میں، خواہ وہ کاثر معاشرے کے فرنیوالی (FURNIVALLIAN) نمونے پر پورے نہ اترتے ہوں، نسلیت کو اب وسیع پیمانے پر تمام بین گروہی اور (بعض سطحوں پر) بین افرادی روابط میں امتیازی عنصر تسلیم کیا جاتا ہے – نسلیت یا نیم نسلیت روایتی قبائلی معاشروں میں بھی ساختمانی حصّوں کے "امتیازی نشان" کے طور پر ظاہر ہوسکتی ہے .... (امتیازی نشانیوں کا تعلق) کمیاب وسائل تک رسائی کے متنوّع حقوق سے ہوتا ہے، خواہ یہ وسائل محض روزی کے لازمی وسائل ہوں، خواہ جدید صنعتی معاشرے کے سامان یا خدمات ہوں، خواہ قانونی حیثیتیں یا حرکت کے مواقع وغیرہ ہوں –

ہزارہ کی مثال میں، جدید صنعتی معاشروں کی طرح، کمیاب وسائل تک رسائی کا حق نسلی تنازع کی اصل وجہ ہے، جو ہزارہ وال اور دیگر اہم گروہوں کے درمیان بھی ہے اور ان گروہوں کے درمیان بھی ہے جو ہزارہ وال میں شامل ہیں –

ہزارہ کے معاشرے میں امتیازی عناصر

اپنی ضلعی نسلیت کے نیچے،ہزارہ کا معاشرہ کثیر نسلی ہے جو اس چیز کا پرتو ہے جسے ساختمانی کاثریت کہا جاتا ہے[۲۳] تجزیے کی خاطر میں ہزارہ کے لوگوں کو دو بڑے زمروں میں تقسیم کروں گا جن کو "حاوی" اور "زیردست" کا نام دوں گا۔ حاوی گروہوں میں معاشرے کے روایتی قائدین، یعنی پٹھان (سوات سے تعلق رکھنے والے یعنی سواتی) اور سیّد شامل ہیں۔ زیردست گروہوں میں ہزارہ کے دوسرے گروہ مثلاً اعوان، گوجر، تنولی، مغل اور (ہندوستان سے آنے والے مہاجر) شامل ہیں ۔ زیردست گروہ قطعی طور پر غیرپٹھان ہے اور اس میں اعوانوں اور گوجروں کی آبادی سب سے زیادہ ہے اور یہی دونوں سب سے اہم ہیں ۔ان کے یہاں ایک مثل مشہور ہے "ضلع ہزارہ ،مشکل گزارہ" ۔ لہٰذا ہزارہ کے معاشرے میں سماجی اور اقتصادی تفریق کی واضح نسلی بنیاد موجود ہے ۔

ہزارہ ضلع میں ہر گروہ کے مثالی نمونے پیدا ہوگئے ہیں اور افراد سے ان کے اتّباع کی توقع کی جاتی ہے ۔ یہ مثالی نمونے بعض اوقات مضحک سماجی نمونے بن جاتے ہیں: مثلاً "سواتی پٹھان جارحانہ مزاج ہونا چاہیے،سیّد کو شریف ہونا چاہیے اور اعوان اور گوجر کو اپنا مقام پہچاننا چاہیے(یعنی دب کر رہنا چاہیے)۔ چوں کہ پٹھان کی جنگجوئی اس کی وجہ شہرت ہے اس لیے اس کا ضدّی اور خودسرہونا لازم ہے ۔ گوجروں کو پست ترین سمجھا جاتا ہے،لہٰذا وہ اب تک "نظر نہیں آتے ہیں"[۲۴]

اگرچہ دوسرے ثقافتی نمونے اس کی تلافی کرتے ہیں، لیکن ہزارہ میں غالب نظریۂ حیات ابھی تک پٹھانوں

کا ہے جس میں جرأت اور عزّت کی مخصوص سپاہیانہ اقدار شامل ہیں حالاں کہ زیردست گروہ میں ازلیاتی نسلیت حال ہی میں ابھر آئی ہے ۔ دوسرے ہزاروی گروہوں نے تاحال پٹھانوں کی برتری کو تسلیم کیا ہے جو دراصل پٹھانوں کی قیادت کا ڈھکا چھپا اعتراف ہے۔ علیٰحدہ نسلی شناختوں کے حال میں پیدا ہونے والے احساس نے ابھی تک اعوانوں یا گوجروں کے لیے کوئی علیٰحدہ نظریاتی ڈھانچہ کھڑا نہیں کیا ہے۔ دونوں کو پٹھانوں سے اپنی مختلف شناختوں کی آگہی ہے پھر بھی پٹھانوں کی اقدار اور تصوّرات سے کامل اتفاق ظاہر کرتے ہیں۔ نسلیت کے احساس نے ہنوز نظریاتی امتیاز پیدا نہیں کیا ہے ۔ اگرچہ اب پٹھان واضح طور پر ہزارہ پر حاوی نہیں ہیں لیکن ہزاروی گروہوں کے لیے ان ہی کا نظریہ حیات غالب ثقافتی ڈھانچہ فراہم کرتا ہے ۔

پٹھان نظریہ حیات کے غلبے کے نتیجے میں ، ہندوستان کے نفاذ سنسکرت کی طرح ہزارہ میں "نفاذ پٹھانیت" یا "نفاذ سواتیت" کا سماجی حرکت پذیری کا عمل واضح طور پر روبعمل آیا ہے[۲۵] عام گفتگو میں اعوان خود کو پٹھان کہتے ہیں اور اپنے ناموں کے آگے آزادی سے خان لگاتے ہیں جو پٹھان اصل کی علامت ہے؛ گوجر خود کو اکثر اعوان کہتے ہیں۔ ان دونوں گروہوں کا اصل وطن پنجاب ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ۔

تاریخی اعتبار سے پٹھانوں نے جنگلوں اور زرخیز وادیوں پر قبضہ کرکے اپنے کھیتوں کے لیے آب پاشی کا ایک پیچیدہ نظام تعمیر کیا ہے ۔ انھوں نے گوجروں کو پہاڑیوں کی بلندیوں پر ، جہاں مٹی زرخیز نہیں ہے، دھکیل دیا ہے، وہاں آب پاشی کا کوئی انتظام نہیں ہے اور سال میں ایک فصل کا دارومدار بھی بارش پر ہے۔

گوجر مجبوراً غریب گڈریے ہی رہے ہیں ۔
پٹھان معاشرے کے ترجمان سواتی خان ہیں جو پہلے جنگلوں کی ہزاروں ایکڑ زمین پر قابض تھے اور اب بھی سیکڑوں ایکڑ کے مالک ہیں ۔ یہ خان اپنے مملوکہ جنگلوں کے نام سے معروف ہیں مثلاً ٹنگلائی، گڈارپور اور اگردر کے خان ۔ غریب سواتی بڑے مقامی خانوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں کیوں کہ انھوں نے اپنے سیاسی عروج کے دور میں اپنی غرض سے جنگلات تباہ کردیے ۔ خانوں کو خود غرض اور طاقت کا پجاری سمجھا جاتا ہے ۔

ہزارہ کے معاشرے میں حاوی گروہوں کے لیے ثقافتی سرحدوں کو دوام بخشنے اور اپنا علیٰحدہ تشخص برقرار رکھنے کے کئی نظام کام کرتے نظر آتے ہیں ۔ مختلف گروہوں کے درمیان طرزِ زندگی، آبادیاتی نمونوں، گھریلو بندوبست، ثقافتی اقدار، بلکہ لباس کے لحاظ سے بھی فرق ہے ۔ ہزارہ میں گوت بیاہ یعنی گروہ کے اندر شادی کرنے کے رواج پر سختی سے عمل درآمد ہوتا ہے ۔ شادیاں مثالی طور پر نسلی گروہ کے اندر ہوتی ہیں ۔ باہر شاذونادر کی جاتی ہیں ۔ انفرادی مثالوں میں یہ عینیت اب ٹوٹنے لگی ہے کیوں کہ زیردست گروہ بالعموم اقتصادی اعتبار سے خوش حال ہورہا ہے اور حاوی گروہ زوال پذیر ہے ۔

پٹھان گروہ اپنی زبان کی حفاظت بڑی چوکسی سے کرتے ہیں ۔ پختون نسلیت کے تعین میں زبان کلیدی شرط ہے[۲۶] ۔ چناں چہ پٹھانوں کے لیے شدید بَروں نسلی اثرات کے خلاف اس کی حفاظت ایک فریضہ ہے ۔ لیکن یہ بات معنی خیز ہے کہ نئی سواتی نسلیں پشتو بھی بھولتی جارہی ہیں جس سے ان کے معاشرے میں بعض الجھنیں اور کش مکشیں پیدا ہورہی ہیں ۔ اگرچہ ۵۰ فی صد

سے کم سواتی پشتو بولتے ہیں لیکن زبان کے امتیازی خاصہ ہونے کا شدید احساس ہے ۔ سیّد زیادہ عالمگیر خواص سے متصّف ہیں اور ان میں سے صرف ۷ فی صد پشتو بولتے ہیں اور زیردست گروہوں میں پشتو بالکل نہیں بولی جاتی ۔ ہندکو، جو پنجابی سے ملتی جلتی زبان ہے زیردست لوگوں کی بولی ہے ۔ ہزارہ میں اردو عام طور پر سمجھی اور بولی جاتی ہے ۔

اسلاف کی یادداشت اور اعلیٰ سماجی حیثیت میں واضح طور پر تعلق ہے ۔ اگرچہ چھوٹے اور کم اہم خاندان اکثروبیشتر آباؤاجداد کو "بھلا دیتے" یا "گم کردیتے" ہیں، لیکن بڑے خاندان ان کو یاد رکھتے ہیں، البتہ غیراہم اجداد کے نام حذف کردیتے ہیں ۔ ۳۰ فی صد سواتیوں اور ۸۰ فی صد سیّدوں کو چارپشت تک شجرہ یاد تھا لیکن کسی اعوان یا گوجرکو یاد نہ تھا ۔

سماجی حیثیت اور نسلیت کا باہمی تعلق دیگر اعدادوشمار سے بھی ظاہر ہوتا ہے (جدول ۱ ــ ٦) ۔ مزیدبرآں حاوی گروہ زیردست گروہوں کے مقابلے میں بہتر مکانوں میں رہتے ہیں ۔ یہ نکتہ سواتیوں اور گوجروں کی مثال سے ثابت ہوتا ہے : سیمنٹ کے قدرے پختہ مکانوں کی سب سے زیادہ تعداد، ۲۷ فی صد، سواتیوں میں تھی اور سب سے کم ۷ فی صد گوجروں میں ۔ سیّدوں کے ۲۰ فی صد اور اعوانوں کے ۱۲ فی صد مکانات پختہ تھے ۔ دیہی علاقوں میں عام غربت کی نشان دہی اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ کل آبادی کا تقریباً ۸۰ فی صد حصّہ اب بھی کچّے مکانوں میں رہتا ہے ۔ (جدول ۲ــ٦)ــ اعلیٰ حیثیت اور زمین داری کے درمیان بھی رابطہ ہے ۔ سب سے زیادہ زمین سواتیوں کی ملکیت ہے، اور سب سے کم گوجروں کے پاس ہے ۔

لہٰذا ہزارہ میں نسلیت کی بنیاد کثیر معیاری ہے، جو ہزارہ میں پیچیدہ سماجی صورت حال اور بین نسلی روابط کی توجیہہ کرتی ہے۔ ضلعی نسلیت کی سطحی مماثلتوں کی تہہ میں نسلیت کی تعریف کرنے میں دیگر عوامل مثلاً طبیعی خدوخال بھی اہمیت کے حامل ہیں[۲۷] لیکن ہزارہ میں نسلیت اور سماجی حیثیت کے رواجی روابط بدلتی ہوئی قومی سیاست سے متاثر ہو رہے ہیں۔

(اس سلسلے میں ضروری جدولوں کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ و)

نسلیت اور جمہوری عمل

جمہوری سیاست اور بالغ رائے دہی کے ساتھ تعلیم جیسے فوائد پر حاوی گروہ کی اجارہ داری قائم نہیں رہی ہے۔ درحقیقت زیردست گروہوں سے ووٹ مانگنے والے خانوں کے لیے نسلیت کا ضرورت سے زیادہ شدید اعلان مضرت رساں بھی ہوسکتا ہے۔ چناں چہ ہزارہ میں ہمیں ایک فی نفسہٖ متناقص رجحان نظر آتا ہے؛ اگرچہ بعض سواتی خان ابھی تک زبان اور مہمان نوازی کو ازلیاتی نسلیت کی علامات کے طور پر سینے سے لگائے ہوئے ہیں، لیکن دوسرے سواتی خان ان سے پیچھا چھڑا رہے ہیں اور ہزارہ کی ضلعی نسلیت پر مبنی معاشرے میں وحدت پر زور دے رہے ہیں۔ تزویر میں یہ تبدیلی بڑی حد تک پاکستان کی پیش پا افتادہ اور بدلتی ہوئی سیاست کا جواب ہے۔

ہزارہ کے معاشرے میں تبدیلی تین عوامل کا نتیجہ ہے: ۱۹۷۰ء کے قومی انتخابات، جن میں

جدول ۶۱:تعلیم ثانوی اسکول اور اس سے زیادہ
(حساب فی صد)

	سواتی	سیّد	اعوان	گجر
سال =	۲۰	۱۹	۱۰	۷
تعداد =	۸۰	۸۱	۹۰	۹۳

جدول ۶۲: تعمیراتی سامان (حساب فی صد)

	سواتی	سیّد	اعوان	گجر
مٹی	۷۳	۸۰	۸۸	۹۳
سیمنٹ	۲۷	۲۰	۱۲	۷

جدول ۶۳: زمین کی ملکیت (حساب فی صد)

	سواتی	سیّد	اعوان	گجر
نہری	۱٫۰	۱٫۸	۰٫۱	۰٫۱
غیرنہری	۸٫۲	۶٫۲	۱٫۲	۰٫۷

زیردست گروہ کو پہلی مرتبہ اپنی مضمر قوّت سے آگاہی ہوئی؛ ۱۹۷۱ء میں پاکستان سے مشرقی پاکستان کی علیٰحدگی جس نے معاشرے میں نسلیت اجاگر کی ؛ اور زیردست گروہوں کے متعدد افراد کی مزدوروں کی حیثیت سے عرب ممالک کی طرف ہجرت جس نے ان کے لیے آمدنی کے نئے ذرائع مہیّا کیے اور ان کو روایتی ڈھانچے سے فرار حاصل کرنے میں مدد دی ۔ ان عوامل سے ہزارہ میں ایسے نتائج برآمد ہوئے جن کا آپس میں گہرا تعلق ہے ۔ معاشرے کا روایتی نمونہ ، یعنی حاوی گروہ کا نظریۂ کائنات ، اب سب کے لیے یکساں طور پر قابلِ قبول نہ رہا اور نتیجتاً ہزارہ گروہوں میں نسلیت کا احیاء اور اس کی نئی آگہی پیدا ہوئی۔ بہت سے ہزارہ وال جو کامیابی کے ساتھ سواتیت کے رنگ میں رنگے جاچکے تھے اپنی ازلی اصل سے دوبارہ آگاہ ہورہے تھے۔اس کے نتیجے میں "رجعت الی القبائل" کا عمل بہت واضح ہوگیا ہے[۲۸] ۔ مانسہرہ کا سرفراز خان، جو سبکدوش سرکاری ملازم ہے، اس کی اچھی مثال ہے ۔ جب میں مانسہرہ میں اپنے فرائض انجام بجا لا رہا تھا (۱۹۶۹ء تا ۱۹۷۰ء) تو وہ خودکو سرفراز خان سواتی کہتا تھا (اور ملاقاتی کارڈوں پر بھی یہی چھپا ہوا تھا) اور سواتی پٹھانوں کی سیاست میں فعال تھا ۔ وہ پشتو بولتا تھا اور اس کی مہمان نوازی کا شہرہ تھا ۔ ۱۹۸۰ء میں اس نے اعوان نسل سے ہونے کا دعویٰ کیا اور اپنے گرد اعوان ووٹروں کو جمع کرلیا۔

نسلی شعور کے گرد نئی گروہ بندی نے ایک سیاسی شکل اختیار کرلی اور بعض قومی سیاسی جماعتوں کے لیے اس طرح ایک قدرتی پلیٹ فارم بن گیا ۔ مثال کے طور پر پاکستان پیپلز پارٹی اور اس کا بائیں بازو کا منشور، اور اکثروبیشتر عوام پسند سیاست ،

نے زیردست گروہ میں بہت پیروکار پیدا کرلیے۔ قومی اور مقامی سیاست کے زیرِ اثر سماجی تفرقے واضح تر ہوگئے اور مختلف سطحوں پر مقابلوں میں ختم ہوگئے۔ گویا ہزارہ میں روایتی نظام زندگی بدل رہا تھا (جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ز) ۔

زیردست گروہ کو ۱۹۷۰ء کے عام انتخابات میں اپنی قوت کا صحیح احساس ہوا ۔

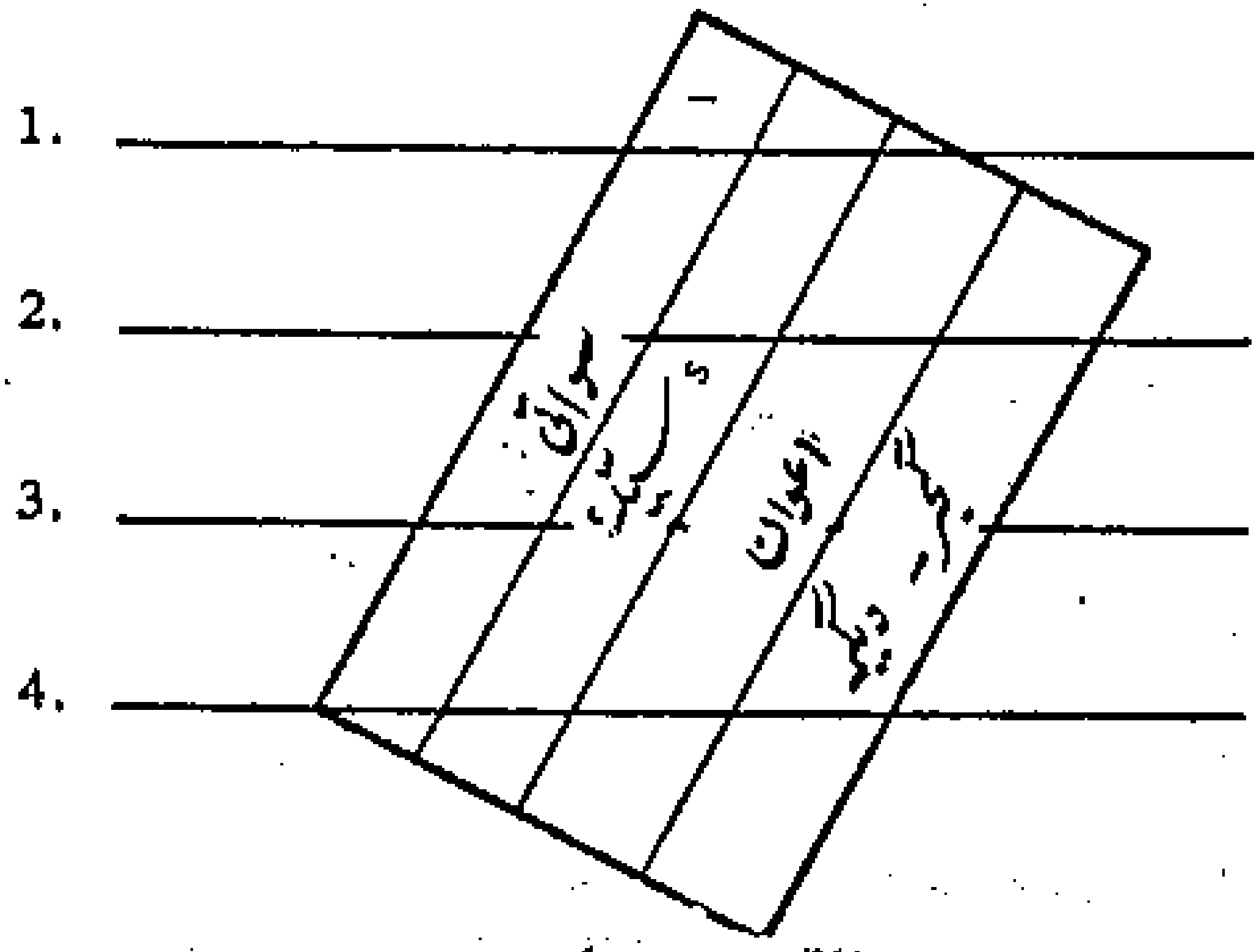
زیردست گروہ کو ۱۹۷۰ء کے عام انتخابات میں اپنی قوت کا صحیح معنوں میں احساس ہوا ۔ پچھلے ادوار کے برخلاف ، اس مرتبہ خواتین نے گھر گھر جاکر ، چاہے گھر کتنا بھی معمولی کیوں نہ ہو ، ووٹ مانگے۔ پاکستان کے مشہور سیاست داں مثلاً حنیف اور ان کے بھائی بادشاہ ، جو ہزارہ کے جنگلوں کے مالک اور وزراء تھے چھوٹے چھوٹے دیہاتوں میں گئے اور زیردست گروہوں سے حمایت کی درخواست کی ۔ ہزارہ کے سواتی رؤسا کا سورج غروب ہورہا تھا ۔ ساتویں عشرے کے واقعات جن میں پٹھان اور سیّد زمین داروں نے علی الترتیب سران اور کاغان کے جنگلوں میں مزارعوں پر گولیاں چلائیں اور ان کو قتل کیا ، گھڑی کی سوئی واپس گھمانے کی آخری کوشش تھے اور اس علاقے میں شاید یہ اپنی نوعیت کے آخری واقعات تھے ۔ دورافتادہ سران کے جنگل میں ساچا کا سانحہ زیردست گروہ کے قتل عام کی کھلم کھلا کوشش تھی ۔

۱۹۷۴ء میں کاغان کا سانحہ زیادہ پیچیدہ تھا اور ہزارہ میں سماجی اور نسلی تبدیلی ظاہر کرتا ہے۔ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ زیردست گروہ نے وادی کاغان اور خاص طور پر باشاکنڈی کے علاقے میں آلو کی کاشت پہلی مرتبہ شروع کی تھی جو کامیاب رہی تھی شروع میں تو زمین داروں نے اپنے مزارعوں کے ساتھ

روایتی

سواتی	۱۔ جاگیردار سیاست دان
سیّد	۲۔ سینیئر سرکاری عہدیدار اور پیشہ ور (ڈاکٹر، قانون دان)
اعوان	۳۔ جونیئر سرکاری عہدیدار (کلرک)
گجر۔ دیگر	۴۔ کاشتکار، مزدور

عبوری عصری



شکل: ۳۔۶ ہزارہ میں نسلوں کی بدلتی ہوئی حیثیت

ساتھ آلو کی کاشت کے تجربے میں دل چسپی لی، لیکن جب یہ کوشش کامیاب ہوگئی تو انھوں نے رواج کے مطابق آدھی فصل کا تقاضہ کیا۔ پاکستان پیپلزپارٹی کی شہہ پر مزارعوں نے انکار کردیا ۔ پارٹی کے قائدین ہزارہ کے باہر سے آئے تھے اور انھوں نے مزارعوں کو اپنے موقف پر قائم رہنے پر اکسایا ۔ قوم کی حمایت اور توجہ سے شہہ پاکر مزارعین، زمین داروں کو کوئی حصّہ دیے بغیر، اپنی فصل براہ راست منڈی میں لے گئے ۔ زمین داروں نے اپنے حمایتی جمع کرلیے اور بعد میں ہونے والے جھگڑوں میں مزارعین کا راستہ روکا ۔ زمین دار اچھی طرح مسلّح تھے، چناں چہ ان کا پلّہ بھاری رہا ۔ ایک سانحہ میں ۲ مزارعین مارے گئے، ۱۰ شدید اور ۸۰ ہلکے زخمی ہوئے۔ پولیس نے مقدمہ درج کرکے بہت سے زمین داروں کو گرفتار کرلیا ۔ اکبر خان نے،جو سوات کے ایک سرکردہ وکیل تھے،مزارعین کی پیروی کی ۔ عدالت عالیہ نے جب سیّدوں کو بری کردیا تو مزارعین نے اپیل دائر کردی اور سیّد ملزمین نے چھ ماہ جیل میں گزارے ۔ تاہم مقدمہ کا حتمی فیصلہ سیّدوں کے حق میں ہوا ۔

اگرچہ فتح سیّدوں کی ہوئی تھی لیکن وہ اس تجربے سے ہل کر رہ گئے تھے ۔ وہ کہنے لگے "اب ہم مظلوم ہیں اور مزارعین ظالم ہیں" ۔ کاغان کا سانحہ نسلی خطوط عبور کیے جانے اور طبقاتی خطوط قائم ہونے کی ایک دل چسپ مثال ہے ۔ اس پورے واقعے کے دوران کاغان کے سواتی مزارعین نے گوجروں کو مجتمع کیا اور سیّدوں کے خلاف بغاوت کی رہبری کی۔اس واقعے سے پتا چلتا ہے کہ ہزارہ میں قومی سیاست کا دخول ہوا اور نتیجتاً ہزارہ میں ضلعی نسلیت کے تصوّر میں ابہام پیدا ہوا ۔

ایک بدلتی ہوئی صورت حال میں جو ان کا کلاسیکی مسئلہ ،یعنی انسان کو دوسروں پر حکومت کا حق کیسے حاصل ہوجاتا ہے، بہت شدت اور اہمیت اختیار کرلیتا ہے ۱۹۸۰ء میں اکبر خان آیندہ انتخابات کی بات کرتا تھا جو مستقبل قریب میں ہونے والے تھے یا جن کے منعقد ہونے کی افواہ تھی ۔ وہ بستی کے لیے اپنے کام اور خدمات کا زورشور سے حوالہ دیتا تھا۔اس کی سیاسی بنیاد مانسہرہ شہر میں تھی، جہاں کی آبادی بیشتر غیرسواتی ہے ۔ اس کا بیان تھا کہ " ہم نہ سواتی ہیں، نہ گوجر، ہم ہزارہ وال ہیں "۔ اس کی خواہش تھی کہ قیادت کی بنیاد "وہبی" نہ رہے بلکہ "کسبی" ہوجائے،یعنی جنگلات پر مبنی سیاست کی جگہ جس کی مثال اس کا مدّمقابل حنیف خان تھا ،صلاحیت اور خدمت عامّہ پر مبنی سیاست آجائے ۔ اکبر خان یا گوہر ایوب خان جیسے ہزاروی رہنماؤں کے رویّےاور پیش گوئی کے باوجود ،ہوسکتا ہے کہ ہزارہ کی سیاست ازلیاتی نسلیت کو ابھار کر مخالف سمت کی طرف رواں دواں ہوجائے ۔ مثال کے طور پر یہ بات معنی‌خیز ہے کہ پچھلے انتخابات میں گوجروں نے اپنی تاریخ میں پہلی بار ایبٹ آباد میں ایک گوجر امیدوار کو کھڑا کیا ۔ حالاں کہ وہ ہار گیا لیکن تمام گوجروں نے، جن کی تعداد دس ہزار کے لگ بھگ تھی، اسے ووٹ دیا ۔ یہاں ازلیاتی وفاداریاں کامیاب ہوئیں ۔

ہزارہ میں نسلیت ،جنگلات اور سیاست

ہزارہ کی سیاست میں نسلیت اور جنگلات کا معنویاتی،تعقلاتی اور تنظیماتی اعتبار سے باہم مربوط ہونے کا بہت عمدہ اظہار ملتا ہے[۲۹] بڑے سواتی خوانین جنگلات کے مالک ہیں اور سیاسی مقاصد کے لیے ان سے

فائدہ اٹھاتے ہیں ۔ کوئی شخص جنگلات سے جتنی زیادہ دولت جمع کرتا ہے، اس کا جال اتنا ہی پھیل جاتا ہے اور سیاست میں اس کی سرمایہ کاری اور کامیابی اتنی ہی زیادہ ہوتی ہے ۔ سیاست میں کامیابی مزید جنگلات حاصل کرنے کا سبب بن جاتی ہے ۔ گویا کامیابی اور بے ایمانی کا ایک سلسلہ ہے جو چلتا رہتا ہے۔ جو کامیاب ہوتے ہیں وہ جنگلات کے مالک و مختارِ کل ہوجاتے ہیں۔ لیکن ہزارہ میں اکبر خان یا سرفراز خان جیسے لوگوں کے لیے ان کی حیثیت جنگل چوروں سے زیادہ نہیں ۔

معاشرے میں بھی جنگلات اور سیاست کے درمیان رشتہ واضح طور پر نظر آتا ہے ۔ وقتاً فوقتاً کوئی نہ کوئی زمین دار ضلع کے افسر جنگلات (ڈسٹرکٹ فاریسٹ آفیسر) سے جنگل سے لکڑی کاٹنے کا پرمٹ حاصل کرلیتا ہے اور بسا اوقات ہوتا یہ ہے کہ پرمٹ میں جتنی لکڑی کاٹنے کی اجازت ہے اس سے دس گنی لکڑی کاٹ لیتا ہے۔ جنگل کی غیرقانونی کٹائی کی وجہ سے راتوں رات تونگر بن جانے کی کہانیاں ہزارہ میں خوب گشت کرتی ہیں ۔ اکبر خان کو شکایت ہے کہ "چھٹے عشرے میں جنگل چور پرانی ازکار رفتہ جیپیں چلاتے تھے، اب ان کے پاس مرسیڈیز کاریں ہیں "۔ حال ہی میں ایک واقعہ کی بہت شہرت ہوئی جس میں ایک خاندان نے دھوکہ سے ۸۰ سے ۹۰ لاکھ روپے دے کر کوہستان میں جنگلات خرید لیے اور بھاری نفع پر کراچی کے تجّار کو بیچ ڈالے۔

ساتویں دہائی کے اواخر اور اگلی دہائی کے اوائل میں ہزارہ میں جو نئے اور مہنگے ہوٹل تعمیر ہوئے وہ مالی کامیابی کی بدیہی علامتیں ہیں ۔ کہاجاتاہے کہ سربند ہوٹل پر ۷۰ لاکھ روپے لاگت آئی ہے اور اس کا مالک صوبہ سرحد کا ایک جنگلات کا ٹھیکے دار ہے۔

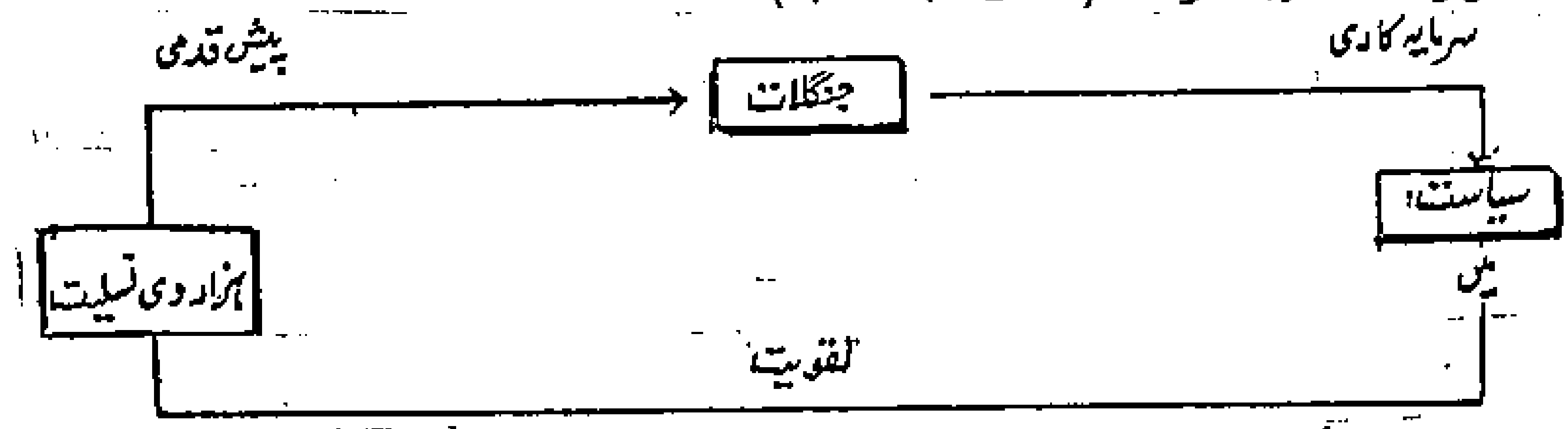
زربت ، گومل، اسپرنگفیلڈ اور پورش نامی ہوٹل بھی جنگلات کے ٹھیکے داروں کی ملکیت ہیں، جن میں ایک صوبے کا وزیرِ اعلیٰ ہے ـ

جنگلات اور سیاست دانوں کے باہمی تعلق نے ہزارہ والوں کو اپنے سیاست دانوں سے متنفر کردیا ہے ـ اکبر خان اور سرفراز خان کو شکایت ہے کہ "ہزارہ سے چھ وزیر بنے اور ایک صدر (ایوب خان) بنا لیکن ہزارہ کے لیے کسی نے کچھ نہ کیا"ـ جتنا بڑا چور، اتنا بڑا سیاست دان اور جتنا بڑا سیاست دان، اتنا بڑا چور ـ

جن کو جنگلات کی دولت سے سب سے زیادہ منافع ہونے کی امید ہوتی ہے وہی ہزارہ کی ضلعی نسلیت کا سب سے زور شور سے پرچار کرتے ہیں ـ سواتی خوانین روایتاً جنگلات کی ملکیت اور ان تک رسائی کے دعوےدار ہیں ـ ان کی دلیل یہ ہے کہ جنگلات ہزارہ کی ملکیت ہیں اور یہیں کے لوگوں کو ان سے استفادہ کرنا چاہیے (جنگلات کے) مالکان نے وسیع تر سیاست میں خوب سرمایہ لگایا ہے تاکہ ان کی مان لی جائے ـ بڑے خوانین نے مختلف مواقع پر جنگلات کو قومی ملکیت میں لینے یا صحیح خطوط پر کٹائی کرانے کی کوششوں کو ناکام بنایا ہے ـ ہزارہ ڈویژن کے باہر سے کم سے کم انتظامی مداخلت کا پورا انتظام کرکے خوانین نے جنگلات پر اپنی اجارہ داری اور ہزارہ میں اپنا سیاسی غلبہ برقرار رکھا ہے ـ ان کے لیے ضلعی نسلیت، جس کا ہزارہ کے باہر خاص طور سے اعلان کیا جاتا ہے، ہزارہ کی حدود میں اعلیٰ سماجی اور اقتصادی حیثیت کو مضبوط تر بناتی ہے ـ اس کے برعکس زیردست گروہ کے لیے ازلیاتی نسلیت ضلعی نسلیت پر نظر ثانی کا تقاضہ کرتی ہے ـ ان کا خیال ہے کہ پٹھان جنگلات پر اپنا قبضہ برقرار رکھنے کی خاطر ضلعی نسلیت کو

ہوا دے رہے ہیں ــ لہٰذا ہزارہ میں نسلیت کی سیاست جنگلات کی دولت سے مربوط ہے ــ

مندرجہ بالا کی روشنی میں جنگلات ، نسلیت اور سیاست کے درمیان بین عمل واضح ہوجانا چاہیے۔ تمام نسلی گروہوں اور اقتصادی طبقوں سے متعلق لوگ اس بین عمل اور رابطے سے بخوبی آگاہ ہیں اور نسلیت کا اہم ترین عنصر سیاسی یا سماجی عمل سے کبھی بھی دور نہیں ہوتا (شکل ۴ ــ ۶)



شکل: ۴ء۶ نسلیت، جنگلات اور سیاست کے درمیان بین عمل

حاصل کلام

اس باب میں بتایا گیا ہے کہ ہزارہ کے معاشرے میں نسلیت کے متعلق دو باہم مختلف رجحانات بیک وقت ظاہر ہورہے ہیں ــ ایک رجحان ہزارہ ضلع کی نسلیت یعنی ہزارہ وال کا ہے جس کی تہہ میں دوسرا رجحان یعنی عمیق تر ازلیاتی نسلیت ابھی زندہ سلامت ہے ــ عمومی مقاصد کے لیے ہزارہ والوں کے درمیان بین عمل کی نشانی کے طور پر ہزارہ کی ضلعی نسلیت کا جھنڈا کھلم کھلا لہرایا جاتا ہے ــ ہزارہ کی حدود کے اندر خواہ ازلیاتی وفاداریاں کتنی بھی مضبوط کیوں نہ ہوں ہزارہ کی ضلعی نسلیت کے تصوّر کی اپنی ایک قوّت ہے ہزارہ والی نسلیت ، جو جزواً مصنوعی، جزواً حقیقی ہے، ہزارہ کے لوگوں کی، اپنے لیے اور دوسروں کے لیے، شناخت ہے ــ

ہزارہ کی نسلیت کے بارے میں کوئی بات کہنے کا ابھی وقت نہیں آیا ہے ــ صورت حال پیچیدہ اور

تغیر پذیر ہے جس میں بوالعجبی بھی ہے اور ابہام بھی۔ نسلیت کے ابھرنے (مثلاً اعوان اور گوجروں میں) اور دبنے (مثلاً سواتیوں میں) کی یکساں وجوہات ہوسکتی ہیں یعنی بدلتے ہوئے سیاسی یا اقتصادی عوامل ۔ ہزارہ نسلیت کی پائیداری کسی حد تک ملک کے سیاسی رجحانات پر منحصر ہے ۔ تبدیلیٔ احوال کی تین صورتیں ممکن ہیں ۔ عام انتخابات کے ذریعے، جس میں نسلی امیدوار یا مناسب ترین ہزارہ وال امیدوار کی حمایت معنویت اختیار کرلے گی؛ سیاسی انقلاب کے ذریعے جس کا مستقبل قریب میں امکان نظر نہیں آتا اور جس میں زیردست گروہ حاوی گروہ کے نسبتاً مفلس افراد کے ساتھ مل کر مسلّح مقابلے کے لیے صف آرا ہوکر قائم نظام کو للکارتے ہیں اور اسے ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں (ایسی صورت میں نسلی تفرقے بالعموم اقتصادی تفرقوں کو شدید تر کردیں گے)؛ اور آخر میں موجودہ نظام، یعنی مارشل لا کا جاری رہنا جس کے دوران موجودہ ڈھانچے منجمد ہوکر اپنی حالت پر برقرار رہیں گے ۔ آخری صورت میں ہزارہ کی ضلعی نسلیت علاقائی سیاست کے روبعمل آنے کا غالب طریقہ ہوگی ۔ میرا موقف یہ ہے کہ ضلعی نسلیت قوم کی وسیع تر سیاسی پیش رفت سے مربوط اور منسلک ہے ۔

حواشی

۱۔ چوں کہ نسلیت اس قدر حسّاس موضوع ہے ، لہذا روایتی، سماجی و اقتصادی سروے سے مفید اقتصادی معطیات تو جمع کرلی گئی ہیں ، لیکن ہزارہ میں نسلی عوامل سے صرفِ نظر کیا گیا ہے ملاحظہ ہو: حسین، ایم " اے سوشیو اکونومک سروے

آف ویلیج بافا اِن دی ہزارہ ڈسٹرکٹ ،پشاوربورڈ آف اِکونومک انکوائری ۔این ڈبلیو ایف پی ، پاکستان، ۱۹۵۸ء ۔

۲۔ دوسرے مقامات مثلاً ملیشیا کے مسلمانوں پر بھی یہی بات صادق آتی ہے ۔ قومی سرحدوں کے اندر مختلف مذاہب کی موجودگی نسلی مسائل میں مزید پیچیدگی پیدا کرسکتی ہے ۔ جنوبی تھائی لینڈ اور جنوبی فلپائن کے مسلمان یا جنوبی سوڈان میں غیرمسلم اس کی مثالیں ہیں ۔ ملاحظہ ہو : بارتھ، ایف ،"پٹھان آئیڈینٹِٹی اینڈ اِٹس مینٹیننس" ،اِن ایتھنک گروپ اینڈ بونڈرِیز: دی سوشل آرگنائزیشن آف کلچرل ڈیفرینسیز" بارتھ ایف (ایڈیٹر) ایلن اینڈ انویں، ۱۹۷۰ء ۔ کوہن، اے "ٹُو ڈائی مینشنل مین: این ایسے آن دی اینتھروپولوجی آف پاور اینڈ سمبلزم اِن کومپلیکس سوسائٹیز" روتھ لیج اینڈکیگان پاوٗل لندن، ۱۹۷۴ء(اے) او" اربن ایتھنے نی سٹی" (ایڈیٹر) اے ایس اے مونوگراف نمبر ۱۲ ٹیوسٹوک ، لندن ۱۹۷۴ء(بی)ڈیے ووس ،جی ۔" ایتھینک پُلُورل اِزم : کنفلیٹ اینڈ ایکوموڈیشن،اِن ایتھینک آئیڈینٹِٹی: کلچرل کوینٹی نیوشن اینڈ چینج " ڈیے ووس ، جی ۔اینڈرومانوسی رَوس (ایڈیٹرز) مائی فیلڈ پبلیشنگ ،پالو الٹو ،سی اے ۱۹۷۵ء ۔ گریٹز ، سی ۔ "دی انٹرپریٹیشن آف کلچرز " بیسک بکس انکارپوریٹ ،نیویارک، ۱۹۷۳ء ۔ گلازر ، این اینڈ مونہان، ڈی ۔ پی ۔(ایڈیٹرز)" ریونڈ دی میلٹنگ پوٹ " ایم آئی ٹی پریس کیمبرج ، ۱۹۶۵ء اینڈ ایتھنی سٹی: تھیوری اینڈ ایکسپیرِینس" ہارورڈ یونیورسٹی پریس ،کیمبرج، ۱۹۷۵ ء ۔

ہسو۔ ایف۔ایل ۔ کے (ایڈیٹر) کنشپ اینڈ کلچر
"ایڈمن،شکاگو، ۱۹۷۱ء ۔ کیز، سی ۔ ایف ۔
"اِنٹروڈکشن اِن ایتھینک ایڈیشن اینڈ آئیڈینٹِٹی:
دی کیرین آن دی تھائی فرنٹیر وِتھ برما "
کیز، سی ۔ ایف (ایڈیٹر) انسٹی ٹیوٹ فار دی
اِسٹڈی آف ہیومن ایشوز" فلاڈیلفیا" ۱۹۷۹ ع
اینڈ ایتھینک چینج (ایڈیٹر) یونیورسٹی آف
واشنگٹن پریس، سٹیل ۱۹۸۱ء ۔ کوپر، ایل ۔
اینڈ اسمتھ، ایم ۔ جی (ایڈیٹرز) "پلورل اِزم
اِن افریقہ"یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس،
بارکلے ۱۹۶۹ء ۔ لیمبرٹ، آر ۔ ڈی۔ایتھینیک/
ریشیل ریلیشنز اِن دی یونائٹیڈ اِسٹیٹس اِن
کمپریٹِوْ پرسپیکٹِوْ اے اے پی ایس۔ ایس اینلز
۴۵۴۔ ۱۹۸۱ء صفحہ ۲۰۵-۱۸۹ میے بری ۔ لیوس
ڈی ۔ ایچ ۔ پی (ایڈیٹر) ڈائیلیکٹیکل سوسائٹیز،
ہارورڈیونیورسٹی پریس، کیمبرج ۱۹۷۹ء ۔ نیگاتا
جے ۔ (ایڈیٹر) "پلورل اِزم اِن ملائشیا". متھ اینڈ
رِئیلٹی" ای ۔ جے ۔ بریل، لیڈن، ۱۹۷۵ء ۔ شیرر
ہورن، آر۔اے ۔ کمپریٹِوْ ایتھینک رِیلیشنز :
اے فریم ورک فار تھیوری اینڈ رِیسرچ، یونیورسٹی
آف شکاگو پریس، شکاگو، ۱۹۷۸ء ۔ وائنر، ایم ۔
"سنز آف دی سوئل: مائی گریشن اینڈ ایتھینک
کنفلیٹ اِن انڈیا، "پرنسٹن یونیورسٹی پریس،
پرنسٹن، ۱۹۷۸ء اینڈ ینگ، سی ۔ "دی پولٹکس
آف کلچر پلورل اِزم، یونیورسٹی آف وائس کونیسن
پریس، میڈیسن، ۱۹۷۹ء اینڈ "پیٹرنز آف سوشل
کنفلیٹ؛ اسٹیٹ کلاس اینڈ ایتھنی سٹی"ڈیڈس
۳(۲) ۱۹۸۲ء صفحہ ۹۸-۷۱ ۔
۳ب ۔ گلازر، این اینڈ موئنہان، ڈی ۔ پی (ایڈیٹرز)

ایتھینی سٹی:تھیوری اینڈ ایکسپیرینس" ہارورڈ یونیورسٹی پریس ، کیمبرج ۱۹۷۵ء ۔

۴۔ بارتھ، ایف ۔"پٹھان آئیڈینٹیٹی اینڈ اِٹس مینٹیننس" اِن اینتھینک گروپس اینڈ بونڈریز : دی سوشل آرگنائزیشن آف کلچرل ڈیفرنس " بارتھ ایف (ایڈیٹر) ایلف اینڈ انوین،لندن، ۱۹۷۰ء ۔ کپلان ایل ۔ لینڈ اینڈ سوشل چینج اِن ایسٹ نیپال " یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس ، بارکلے ۱۹۷۰ء ۔ کوہن، اے ۔ "کسٹم اینڈ پولیٹکس اِن اربن افریقہ" ، روتھ لیج اینڈ کیگان پاوُل ، ۱۹۶۹ء اینڈ "اربن ایتھینی سٹی" اے۔ ایس۔ اے موٹوگراف نمبر ۱۲۔ ٹیوسٹوک ،لندن، ۱۹۷۴ء (بی) راہیا ان کوہن، اے۔ ٹُو ڈائمینشنل مین : این ایسے آن دی اینتھروپولوجی آف پاور اینڈسمبلزم اِن کومپلیکس سوسائٹیز" روتھ لیج اینڈ کیگان پاوُل،لندن، ۱۹۷۴ء(اے)فوسٹر ،بی" ایتھینی سٹی اینڈ کامرس ، امریکن ایتھونولوجسٹ ۱۔۱۹۷۴ء،صفحہ ۲۸۔۲۳۷۔ ہالینڈ ،جی " اِکونومک ڈیٹرمینڈنٹس اِن ایتھینک پروسیسز ،"اِن ایتھینک گروپس اینڈ بونڈریز: دی سوشل آرگنائزیشن آف کلچرل ڈیفرینس۔ بارتھ، ایف۔(ایڈیٹر) ایلن اینڈ انوین،لندن، ۱۹۰۷ء ،صفحہ ۷۳۔ ۵۸ اور لیچ ،ای ۔ آر۔ "پولیٹیکل سسٹم آف ہائی لینڈ برما ، "لندن اسکول آف اکونومکس ،لندن، ۱۹۵۴ء

۵۔ کوہن ۔ محولہ بالا، ۱۹۷۴ء (اے) صفحہ ۱۵۔

۶۔ گریٹز ،سی (ایڈیٹر) " اولڈ سوسائٹیز اینڈ نیو اسٹیٹس " فری پریس ،نیویارک، ۱۹۶۳ء اینڈ پارکن، ڈی ۔ " دی کلچرل ڈیفینیشن آف پولیٹیکل رسپونس : ڈسٹینی امونگ دی لیو" اکیڈمک پریس ،

لندن، ۱۹۷۸ء ـ

۷ـ پارکن، محولہ بالا، ۱۹۷۸ء ـ

۸ـ مغل اس علاقے کو پکھلی کے نام سے جانتے تھے ـ کہا جاتا ہے کہ لفظ "ہزارہ" منگ (ایک ہزار) یا ہزار (منگول فوج کا یونٹ) سے مشتق ہے ـ یہ دونوں الفاظ تیمور کی حملہ آور افواج کی اصطلاحیں ہیں، لیکن اور بھی نظریے ہیں! ایک نظریہ یہ ہے کہ یہ نام اسکندرِ اعظم کے ہم عصر کوہستانی سردار ابی سارا یا "مہا بھارت" میں مذکور ضلع ارگ سے مشتق ہے ـ

۹ـ پختونوں کو ہزارہ میں پٹھان اور پختو کو پشتو کہا جاتا ہے ـ یہ دونوں الفاظ اصل کی اینگلو انڈین بگڑی ہوئی شکلیں ہیں اور ان کو پختون استعمال نہیں کرتے ـ

۱۰ـ ملاحظہ ہو: گنزیٹیر، ہزارہ ضلع (سٹلمینٹ سینسس) اینڈ ہزارہ ضلع پشاور، گورنمنٹ آف پنجاب، لاہور، ۳-۱۸۸۳ء اور ۱۹۰۷ء وو ڈرف، پی، محولہ بالا ۱۹۶۵ء ـ معاصر اور وسیع واقعاتی مطالعوں کے لیے، جن میں قبائلی علاقوں کے ضلعی افسرانِ بالا بھی شامل ہیں، ملاحظہ ہو:
احمد، محولہ بالا، ۱۹۸۳ء ـ

۱۱ـ احمد، محولہ بالا، ۱۹۷۶ء اور ۱۹۸۰ء ـ بارتھ، محولہ بالا، ۱۹۷۰ء اور ۱۹۷۲ء کیرو، او ـ "دی پٹھان" ۵۵۰ قبل از مسیح از ۱۹۵۷ عیسوی ـ میک میلن، لندن، ۱۹۵۸ء ـ ریورٹی ـ ایچ ـ جی "نوٹس آن افغانستان اینڈ پارٹ آف بلوچستان جیوگرافیکل اینڈ ہسٹوریکل" ایری اینڈ اسپوٹس ووڈ لندن، ۱۸۸۸ء ـ اسپائن، جے ڈبلیو "دی پٹھان بورڈرلینڈ" ماؤٹن، دی ہیگ، ۱۹۶۳ء ـ

۱۲۔ احمد، اے۔ایس۔ مانسہرہ: اے جرنی " فیروزسنز پاکستان، ۱۹۷۲ء اور "ہزارہ ڈسٹرکٹ: لینڈ اینڈ لیجنڈ" ان پیسز آف گرین، دی سوشیولوجی آف چینج ان پاکستان" رائل بک کمپنی، کراچی، ۱۹۷۷ء ۔ احمد، محولہ بالا، ۱۹۷۳ء اور ۱۹۷۷ء ۔ علوی، ایچ "کنشپ ویسٹ پنجاب ویلیجیز " کنٹری بیوشن ٹو انڈین سوشیولوجی (این ۔ ایس) ۶۔۱۹۷۲ء صفحہ ۲۔۱ اینڈ اور "پینرینٹ کلاسیز اینڈ پیری مورڈیل لویلیٹیز " اِن جرنل آف پینزینٹ اِسٹڈیز ۱۔۱۹۷۳ء، صفحہ ۶۲ ۔ ۲۳ ۔ محولہ بالا، ۱۹۵۵ء ۔ ڈارلنگ، محولہ بالا، ۱۹۲۵ ء، ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۲ء ایگلر، زیڈ، محولہ بالا، ۱۹۶۰ء ۔ ایبیسٹ سن، محولہ بالا، ۱۸۸۳ء اور پیٹی گرو، محولہ بالا، ۱۹۷۵ء ۔

۱۳۔ بارتھ، محولہ بالا، ۱۹۵۳ء ۔

۱۴۔ احمد، محولہ بالا، ۱۹۸۰ء ۔

۱۵۔ ہیگل، سی "ٹریویلز ان کشمیر اینڈ پنجاب" ویتھ نوٹس بائے جیجر ٹی ۔ بی ۔ جیوریس جون پیتھرا، لندن، ۱۹۲۵ء ۔

۱۶۔ جہاں گیر " دی تزکِ جہاں گیر" بیوریج روجرس (ایڈیٹر) الیگزینڈر، آر۔ (مترجم) جلد ۲ ۔ ۱ سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور، ۱۹۷۴ء ۔ صفحہ ۱۲۶ ۔

۱۷۔ کیرو ۔ محولہ بالا، ۱۹۵۸ء ایلیٹ، جے ۔ بی۔ "دی فرنٹیر ۱۹۷۷۔۱۹۳۹ء " دی اسٹوری آف دی نارتھ ویسٹ فرنٹیر آف انڈیا" سیسل، لندن، ۱۹۶۸ء اور اسپائن، محولہ بالا، ۱۹۶۳ء ۔

۱۸۔ بارتھ، محولہ بالا، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۱۱۹، میپ ۔

۱۹۔ ایضاً، صفحہ ۶۔۱۲۵ ۔

۲۰۔ ریٹن برگ، ایس "کونٹی نیوٹی آن بورڈرلینڈ

پولیٹکس " ان پاکستانز ویسٹرن بورڈر لینڈ"
رائل بک کمپنی، کراچی، ۱۹۷۹ء ۔

۲۱۔ ہزارہ کی نسلیت کے معاملے پر ہزارہ کے اندر اور باہر جوش و خروش سے بحث کی جاتی ہے ۔ قومی سیاست کی مختلف سطحوں پر اس بات پر مباحثہ ہوتا ہے کہ مثلاً ہزارہ کے رہنے والے صدر ایوب خان، پٹھان تھے یا پنجابی ۔ اس کا جواب اس وقت اہمیت اختیار کرلیتا ہے جب سیاسی جماعتیں کسی قسم کی چھوٹ یا معافی طلب کرتی ہیں یا حقیقی یا مفروضہ شکایات کی ذمہ داری کسی پر ڈالتی ہیں ۔ نسلی اعتبار سے صدر ایوب پٹھان تھے لیکن نہ وہ پشتو بولتے تھے، نہ سندھ کے پار رہتے تھے؛ اس لیے پشتو بولنے والے متعدد پٹھان ان کو پنجابی مانتے ہیں ۔

۲۲۔ فورٹیس ، ایم ۔ " اینتھروپولوجی اِن ساؤتھ افریکن"، رائل اینتھرپولوجیکل انسٹی ٹیوٹ نیوزلیٹر ۳۷ ۔ لندن، ۱۹۸۰ء ۔

۲۳۔ اسمتھ، ایم ۔ جی ۔ "سم ڈیولپ مینٹ اِن دی اینالیٹک فریم ورک آف پلورلزم" اِن پلورلازم اِن افریقہ" کوپر، ایل اینڈ اسمتھ، ایم ۔ جی ۔ (ایڈیٹرز) یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس ، بارکلے، ۱۹۶۹ء ، صفحہ ۵۸۔۴۱۵ ۔

۲۴۔ کوہن، محولۂ بالا ، ۱۹۷۴ء (اے) ۔

۲۵۔ سرنیواس ، ایم ۔ این "سوشل چینج اِن موڈرن انڈیا" یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس ، بارکلے، ۱۹۶۶ء ۔

۲۶۔ احمد، محولۂ بالا، ۱۹۸۰ء اور بارتھ، محولہ بالا ۱۹۷۰ء ۔

۲۷- آئزک ، ایچ - آر- "بیسک آئیڈینٹٹی:دی آئیڈ لز آف دی ٹرائب"۔ اِن ایتھینی سٹی: تھیوری اینڈ ایکسپیرینس"- گلازیر ، این اینڈ موئہنایں،ڈی- پی (ایڈیٹرز)ہارورڈ یونیورسٹی پریس ، کیمبرج ۱۹۷۵ء اورپرسنز ،ٹی-"سم تھیورٹیکل کونسیڈریشن آن دی نیچر اینڈ ٹرینڈس آف چینج آف ایتھینی سٹی: تھیوری اینڈ ایکسپیرینس" گلازیر ، این اینڈ موئہنایں، ڈی - پی (ایڈیٹرز)ہارورڈیونیورسٹی پریس ، کیمبرج، ۱۹۷۵ء -

۲۸- کوہن، ابے - "کسٹم اینڈپولیٹکس اِن اربن افریقہ" روتھ لیج اور کیگان پاوٗل، لندن، ۱۹۶۹ء دوسرا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہزارہ والوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں جن کو میں خود توصیفی نسلی مطالعوں کا نام دیتا ہوں(ملاحظہ ہو : آفریدی، او - کے - محسور مونوگراف ،ٹرائیبل افیرز ،ریسرچ سیل، پشاور ،پاکستان ، ۱۹۸۰ء) ایسے مطالعات میں مصنّف غیرتنقیدی انداز سے اور اپنے گروہ کی بے روک ٹوک پسندیدگی کے ساتھ لکھتا چلا جاتا ہے - مثال کے طور پر ایوب خان (۱۹۶۷ء) نے سکھوں کے خلاف جدوجہد میں اپنے قبیلے ترین کے کردار کو بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے - اردو میں لکھی ہوئی ہزارہ کی تاریخیں تمام تر خالص خود توصیفی ہیں - سواتی مصنّف سمیع اللہ ددھیال نے تاریخ سوات میں بہت رنگ آمیزی کی ہے اور اپنے آباء کو سکھوں سے جنگ میں مرتے ہوئے دکھایا گیا ہے - شیر بہادر کی "تاریخ ہزارہ" دوسرے گروہوں کی تنقیص کرتا ہے اور پٹھانوں کے اوصاف دل کھول کر بیان کرتا ہے - ترک مصنّف ارشاد خان نے

تاریخِ ہزارہ میں ترکوں کے گن گائے ہیں؛مصنّف
نے پکھلی کے سلطان محمود تک ترکوں کی حکومت
کا سراغ لگایا ہے ـ حواری نے تاریخِ اعوان
میں اعوانوں کی مدح سرائی کی ہے ـ

۲۹ـ یہ بات قابل غور ہے کہ پارلیمانی انتخابی
حلقے بڑے جنگلاتی علاقوں کی سرحدوں کے ساتھ
ساتھ متعین کیے گئے ہیں جس سے سیاسی اور
اقتصادی قوّت حاصل ہوتی ہے ـ مثال کے طور پر
مانسہرہ کی پانچ نشستیں کاغان ، مانسہرہ ،
پکھلی، بالائی پکھلی اور ترنول ہیں ـ

شمال مغربی سرحدی صوبے میں نو آبادیاتی
مڈبھیڑ کا ایک پہلو

نو آبادکاری کی داستان دل نشین نہیں ہے — موجودہ پاکستان کے شمال مغربی سرحدی صوبہ، اور خاص طور پر قبائلی علاقوں میں رہنے والے پٹھانوں کے لیے اس مڈبھیڑ نے دیہاتوں، پانی کی ٹنکیوں اور غلّے کے گوداموں کی تباہی اور "مارو اور بھاگو" قسم کی یلغار کے ایک لامتناہی سلسلے کی شکل اختیار کی — گویا ہر دو نظاموں کے درمیان کوئی ابلاغ سرے سے موجود نہیں تھا ـ نو آبادکاری؛ خود نو آبادکاروں کے قلب و ذہن پر اپنے لگائے ہوئے زخموں کے نشان چھوڑ جاتی ہے[1] قبائلی علاقے میں پٹھانوں کے لیے اس کا یہی مطلب تھا کہ وہ بیسویں صدی کو، جس کے نمائندے ان کی نظر میں برطانوی تھے، بالکل ردّ کردیں ۔۱۹۴۷ ع میں جب برطانوی چلے گئے تو، مثال کے طور پر (موجودہ) مہمند ایجنسی میں، نہ کوئی اسکول تھا، نہ دواخانہ، نہ بجلی کا بلب، نہ سرکاری چوکی۔ دو ثقافتوں کے ملاپ کے اس سے زیادہ غیر مفید اور غیر پسندیدہ نتائج اور کوئی نہیں ہوسکتے تھے۔ ثقافتی ترکیب کی عدم موجودگی، دونوں میں سے کسی ثقافت میں کوئی داخلی ساختمانی سقم یا کمزوری ظاہر نہیں کرتی، بلکہ محض مڈبھیڑ کی نوعیت پر روشنی ڈالتی ہے ـ بایں ہمہ سرحد میں اس مڈبھیڑ کے گرد رومان اور تحیّر کی ایک مسموم فضا پھیل گئی — میں یہاں اس تحیّر کو پیدا کرنے والے ملّی اسباب کا اور ان اسباب سے پوری ہونے والی سماجی ضروریات کا

جائزہ لوں گا ۔

میں یہاں یہ بتاتا چلوں کہ میں عظیم ثقافتی تصادموں اور استعماری نظاموں کی بات کررہا ہوں، جن میں افراد کے عمل اور کردار کی بہت کم گنجائش نکلتی ہے ۔ افراد کی سطح پر صوبہ سرحد نے سلطنت (برطانیہ)کی بعض مشہور ترین شخصیتیں پیدا کی ہیں ۔ عہد وکٹوریہ کے ہندوستان کے افسانوی ہیرویہیں پہنچ کر قدآور ہوئے ۔ مثلاً بنّوں کا ایڈورڈز، ہزارہ کا ایبٹ اور نکلسن، جو دہلی کے ہیروز میں شامل ہے ۔ ان افسران کی بدولت عہد وکٹوریا کو ایک مثالی نمونہ مل گیا : برنس ، نکلسن، میکیسن اور کاوگناری کی طرح مستعد،جری اور اکثر نوجوانی میں فرض کی راہ میں جان دینے والا ۔ بعد کے برسوں میں سرحد کے افسران مثلاً ہوئل، کنگھم اور کیرو پیدا ہوئے جو پٹھانوں سے زیادہ پٹھان تھے ۔ قبائلی علاقے کے پٹھانوں کے لیے ان کے توصیفی کلمات کا خلاصہ ذیل کے الفاظ میں دیا گیا ہے ان الفاظ میں خلوص ہے کیوں کہ یہ ایک سرکاری رپورٹ کا اقتباس ہے جو اشاعت کے لیے نہیں لکھی گئی تھی اور جس پر "بصیغہ راز" کی مہر تھی ۔ میں نے سطور بالا میں پولیٹیکل افسران کو وحشیوں سے معاملہ کرنے والے تہذیب و تمدّن کے محافظ کہا تھا ۔ اس تعریف کو اگر منہز ڈار یا کوئی اور ذہین محسود ملک سن لے،تو یقیناً پرزور احتجاج کرے گا ۔ ان کی دلیل، جو کلیتاً تحت الشعور کی سطح پر نہیں ہے یہ ہوگی: " تہذیب کا اس کے سوا کوئی مقصد نہیں کہ عمدہ انسان پیدا کرے۔ اس معیار پر پرکھا جائے تو جس جسمانی نظام کے تحت محسود قبیلے کا ارتقا ہوا ہے، اس کو یقیناً تمام

دوسرے نظاموں سے کئی گنا برتر اور بہتر ماننا پڑے گا۔ چناں چہ ہمیں آزاد چھوڑدو اور ہم پر اپنا قانون اور دوسرے ادارے مسلّط مت کرو جنھوں نے برطانوی ہند میں تباہی مچا رکھی ہے بلکہ ہمیں اپنے رواج پر چلنے دو اور اپنے باپوں کی طرح مرد رہنے دو ۔ محسودوں سے طویل اور گہرے واسطے کے بعد مجھے، بعض ذہنی تحفّظات کے ساتھ، اس بات کا یقین نہیں کہ میں ان کی اس التجا سے متّفق نہیں ہوں " [٢]

ان (افسران) کی "اپنے قبائل" یا "(اپنے) لوگوں" (میرے لوگ ، میرے لوگ ... یہ فقرہ ایبٹ کی تمام تحریروں میں گھنٹی کی طرح بجتا رہتا ہے[٣]) سے محبت آزادی کے بعد کے مقامی انتظامی افسران کے رویّہ (وہ لوگ میں جن کی قیادت کرسکتا ہوں، ان دیہاتیوں جیسے جانوروں کو مجھے لازماً ہنکانا چاہیئے[٤])کے بالکل متضاد ہے جس پر حیرت ہوتی ہے ۔

شمال مغربی سرحدی صوبہ آج بھی سلطنت برطانیہ کے سب سے زیادہ طلسماتی علاقوں میں شمار ہوتا ہے اور اس کی یادیں بھی سب سے زیادہ مسحور کن ہیں ۔ اساطیر، افسانے اور حقیقت سب یہاں باہم خلط ملط ہوجاتے ہیں اور پتا نہیں چلتا ہے کہ کس کی سرحد کہاں ختم ہوتی ہے اور کہاں سے شروع ہوتی ہے ۔ صوبہ سرحد وہ جگہ تھی جہاں ہندوستان کے وائس رائے اور برطانوی وزراء اعظم تک کے کیریئر بنتے اور بگڑتے تھے؛ جہاں ایک معمولی واقعہ تیزی سے بڑھ کر بین الاقوامی بحران کی شکل اختیار کرتا تھا ، اور ١٨٩٧ء میں قبائلی علاقوں کی عام بغاوتوں[٥] کی بدولت برطانویوں کو ١٨٥٧ء کے بعد سب سے بڑے بحران کا سامنا کرنا پڑا تھا ۔ صوبہ سرحد کے منظر نامہ میں، ڈرامہ اور تاریخ کا جو احساس رچا ہوا ہے اس کی

وضاحت کے لیے میں ایک اقتباس پیش کرتا ہوں۔

"اسکندر اعظم اور تیونس کے فیلڈ مارشل الکزینڈر نے یہاں خدمات انجام دیں اور ان دونوں کے بیچ میں اور بہت سے معزز ناموں کی ایک طویل فہرست ہے، تیمور لنگ، بابر، اکبر اور برطانویوں کی آمد کے بعد پولوک، نیپئر، لمسڈن، نکلسن، رابرٹس، رابرٹسن، بلڈ، چرچل، ویول، سلم، آکنلک بلکہ لارنس آف عریبیا بھی۔ سپاہیوں کے علاوہ صوبہ سرحد کے معاملات میں انتظامی افسروں، سیاست دانوں اور مدبروں کی کئی نسلیں بھی ملوث رہی ہیں: پامسرسٹن، ڈزرائیلی، گلیڈ اسٹون، ڈلہوزی، لارنس، لٹن، کرزن، گاندھی، نہرو، ایٹلی، جناح اور ماؤنٹ بیٹن کو صوبہ سرحد سے متعلق اپنی اپنی پالیسیوں کی بدولت عروج حاصل ہوا یا زوال سے دوچار ہوئے۔ صوبہ سرحد سے صرف برطانیہ، ہندوستان اور افغانستان (اور حالیہ برسوں میں پاکستان) ہی کو دل چسپی نہیں رہی، بلکہ اس صوبہ کے عجیب و غریب دباؤ کی بدولت روس، چین، ایران، ترکی بلکہ فرانس بھی ملوث ہوئے ہیں: دو موقعوں پر اس دباؤ نے دنیا کو جنگ کے دہانے پر لا کھڑا کیا ہے" ۱

دنیا کے عظیم ترین فاتحین اسکندر، تیمور اور بابر پٹھان قوم کو زیر دام نہ لاسکے اور اس کے درّوں کے راستے برّصغیر تک پہنچنے کے لیے اس قوم سے سمجھوتے پر مجبور ہوگئے۔ چھوٹی آبادیوں اور شدید ترین محدود وسائل کے ساتھ پٹھان نے دنیا کے عظیم ترین سلطنتوں کی افواج کو اس وقت نیست و نابود کر دیا جب وہ عروج پر تھیں۔ آخری مغل شہنشاہ اورنگ زیب کی فوج ۱۶۷۲ء میں درہ خیبر میں تباہ کر دی گئی۔ (۱۰۰۰۰ مقتول ہوئے، ۲۰۰۰۰ گرفتار ہوئے)۔ ۱۹۲۰ء میں وزیرستان میں اپنائی ٹانگی کے مقام پر ایک پوری

برطانوی بریگیڈ کھیت رہی جس میں ۳٦٦ (بشمول۲۳افسران) کام آئے اور ١٦٨٣ زخمی ہوئے ـ افغانستان کے پٹھان قبائل نے، گزشتہ صدی میں امیر عبد الرّحمٰن کے " ضم کرنے کے عمل" سے قبل، برطانیہ کی عسکری تاریخ میں ایک بے حد ڈرامائی اور دل ہلانے والا لمحہ رقم کردیا جب جلال آباد چھاؤنی میں جنوری ۱۹۴۲ء کی ایک یخ بستہ صبح کو نیم مردہ اورنیم دیوانگی کی حالت میں ڈاکٹر برائیڈن نمودار ہوا ـ ٹیٹ گیلری، لندن میں لیڈی بٹلر کی بنائی ہوئی تصویر میں یہ لمحۂ جاوداں ہوگیا ہے ـ ڈاکٹر برائیڈن سندھ کی شان دار فوج کا واحد آدمی تھا جو زندہ بچا ـ عہد وکٹوریا میں جب برطانیہ کا سورج نصف النّہار پر تھا، ایک ناممکن واقعہ رونما ہوا تھا یعنی ایک پوری برطانوی فوج کا صفایا کردیا گیا تھا ـ

سرحد کے اسطور کی تخلیق دو قسم کے ادیبوں نے کی؛ پہلے وہ تھے جو اس علاقے میں رہے اور خدمات انجام دیں، اور دوسرے وہ تھے جنھوں نے قبول عام کی خاطر اس موضوع کو اپنایا ـ اوّل الذکر طبقے کے مشہورترین ادیب کی شاعری پر ایک نظر ڈالتے چلیے ـ سرحد کے رومان کو کپلنگ نے جو سلطنت برطانیہ کاشاعر تھا، ادبی عروج پر پہنچایا ـ اس کی مقبول ترین کہانیوں میں پٹھان کردار ملتے ہیں، مثلاً " کم " میں محبوب علی؛ بلکہ یہ کردار تو بچوں کی کہانیوں، مثلاً "دی جنگل بک"[8] میں بھی شیرے خان کی شکل میں موجود ہیں ـ کپلنگ مظلوم سے ہمدردی رکھتا ہے اور اس کے نسلی حوالے عمداً معاندانہ نہیں ہیں، پھر بھی افریقہ کا مقامی "خزّی دزّی" اور "سیاہ فام چھلانگیں مارنے والا فقیر"[9] ہے اور ہندوستان کا مثالی نمونہ نیچ ذات کا گنگا دین ہے جو " میری نظر میں تمام سیاہ فام

عملے میں بہترین آدمی تھا "[۱۰] افریقی اور ایشیائی باشندے "سفید فاموں کا بوجھ" ہیں ۔

تمہاری نو گرفتار آزردہ قومیں
نیم وحشی ، نیم طفل[۱۱] (ترجمہ)

موضوع اور انداز تخاطب کے لحاظ سے اس سے بالکل مختلف نوعیت کی نظم The Ballad of East And West ہے جو ایک آفریدی باغی اور ایک برطانوی کی مڈبھیڑ پر کپلنگ کی شاید سب سے مشہور استعماری نظم ہے ۔ موضوع اور ادبی اسلوب شوکت اور استعماری جذبات سے مملو ہیں تاہم رنگ اور نسل سے بلند ہیں ۔ اس نظم میں دو قومیں برابری کی بنیاد پر آمنے سامنے آتی ہیں اور ایک دوسرے کے طور طریقوں کو پسند اور تسلیم کرلیتی ہیں ۔

لیکن نہ تو مشرق ہی رہتا ہے نہ مغرب ، نہ سرحد ، نہ نسل، نہ اصل جب دو توانا انسان آمنے سامنے کھڑے ہوتے ہیں خواہ وہ زمین کے کسی گوشے سے آئے ہوں ۔

نظم کے اختتام پر "دو مضبوط آدمی" ایک دوسرے سے سمجھوتہ کرلیتے ہیں ۔

انھوں نے آگ اور تازہ کٹی ہوئی گھاس پر خیر کے چاقو (تلوار) کے دستے اور قبضے اور اللہ تعالی کے تحیرزا ناموں پر قسم کھائی ہے کہ ہم سگے بھائیوں کی طرح ہیں ۔

اس ادب میں غیرمہذب اور وحشی قبائلیوں کے لیے ایک گونہ تکریم جھلکتی ہے جو سلطنت برطانیہ میں مقامیوں کے لیے کھلم کھلا اور عمومی حقارت سے قطعاً مختلف ہے[۱۲] یہ درہ خیبر کا پٹھان ہے جو سوالات پوچھتا ہے اور "سرحد پر حساب" کے بارے میں شکوک کا اظہار کرتا ہے جس میں

دو ہزار پونڈ کی تعلیم گرکر[۱۴]
دس روپے کی جزیل میں بدل جاتی ہے

مشنریوں[۱۵]، ڈاکٹروں[۱۶]، سپاہیوں[۱۷]، منتظمین[۱۸] اور خواتین[۱۹] نے ایک صدی کے عرصے میں پٹھانوں کی سماجی اور سیاسی زندگی کے کثیر العبادی اور مفصّل بیانات لکھے ہیں، جن میں پٹھان "شریف وحشی" کے ہندوستانی نمونہ کی حیثیت سے ابھرتا ہے۔ اس تصوّر میں الفت و نفرت کا ایک عجیب رشتہ مضمر ہے۔ محولہ بالا حوالوں سے جو دو اہم نکات ابھرتے ہیں پہلا نکتہ اس تصوّر کے "شریف "نصف یعنی ایک مختلف قسم کا مقامی، اس کا قابل پسندیدگی ہونا، اس کی جمہوریت، اس کا کھلا دل، اس کی حسّ مزاح ہے اور دوسرا نکتہ یعنی اس کی "وحشت، غدّاری اور سرحد میں ملازمت کے خطرات ہے۔ سرحد پر کام کرنے والے ہر شخص کے پاس اچانک اور تشدّد آمیز موت کی کہانیاں سنانے کو ہیں۔ تاہم اگر تولا جائے تو "ہر شخص پٹھان کو، اس کی جرأت کو اور اس کے حس مزاح کو پسند کرتا تھا۔۔۔۔اگرچہ گولی لگنے کا خطرہ ہمیشہ رہتا تھا اور اکثر بہت بے آرامی کی زندگی گزارنی پڑتی تھی"[۲۰]

دوسرے زمرے کی تحریروں میں مردان نحیف و ملیح Lean Brown Men، شاہ خیبر رائفل King of the Khyber Rifels اور صدائے خیبر Khyber Calling جیسے بہت زیادہ رومانی ناول شامل ہیں[۲۱]۔ اگر فلش مین اپنی مہم جوئی کی ابتدا پہلی افغان جنگ میں کرتا ہے تو اس پر تعجب نہیں ہونا چاہیے[۲۲]۔ ان ناولوں کے ساتھ ساتھ عام پسند دوسرے درجے کی فلمیں بھی بنائی گئیں مثلاً قندھار کا رہزن Brigand of Kandhar اور شمال مغربی سرحد (North West Frontier)۔ اس زمرے

کے بدترین ناولوں میں افراد، مقامات اور واقعات کے نام ایسے رکھے گئے ہیں جن میں ذرّہ برابر صحت نہیں۔ اس قسم کے ناولوں میں اقتصادی، سماجی اور تاریخی حقیقت نگاری کی کوئی کوشش ہی نہیں کی گئی ہے۔ ڈنکن میکنیل (Duncan Macneil) کی کہانیوں کا سلسلہ جو آج کل بہت مقبول ہے،۔ مثلاً خیبر کے آس پاس طبل ونقّارہ (Drums along the Khyber) اور قلعۂ کوہ برسادھو (Sadhu on the Mountain Peak) اس زمرے کی نمایندہ مثالیں ہیں۔ ان کی اغلاط سے ذہن کے پردے پر سوئز کے مشرق میں عیش اور گناہ کی زندگی گزارنے والے باغی قبائل کی تصویر کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

آج صوبہ سرحد میں نوآبادیاتی تصادم کا پیدا کردہ رومان ابھی محفوظ ہے۔ اس کی ابتدا ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی آزادی کے لمحے سے ہوئی جب سر جارج کنگھم کو، جو شمال مغربی سرحدی صوبے کے سابق گورنر تھے، پاکستان کے پہلے گورنر جنرل مسٹر جناح نے گلاسگو سے بلا کر اس صوبے کا گورنر بنایا۔ نو آبادیاتی تصادم کی یادوں پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑا۔ میران شاہ میں شمالی وزیرستان اسکاؤٹس کے میس میں بلیرڈروم میں اب بھی کپتان جی۔ مینل، وکٹوریا کراس گائڈس فرانٹیر فورس کی تصویر آویزاں ہے جو مہمند کارروائیوں میں ۲۹ ستمبر ۱۹۳۵ء کو کام آیا۔ لیفٹیننٹ کرنل ہارٹ میں (جسے Howell) نے اپنے بیان کے ذریعے زندہ جاوید کردیا ہے [۲۳] کی روغنی تصویر وزیرستان کے وانا میس میں آویزاں ہے۔ ٹی۔ ای۔ لارنس کی تحریر میں ایک رقعہ جس میں ساوتھ وزیرستان اسکاؤٹس کی مہمان نوازی کا شکریہ ادا کیا گیا ہے وانا میس لائبریری میں شیشے کے کیس

میں محفوظ ہے ۔ شب قدر کے مینار پر، جہاں سے سارے علاقے پر نظر رکھی جاتی ہے، جنگ میں کام آنے والے سپاہیوں کے ناموں کی تختیاں اب بھی پڑھی جاسکتی ہیں ۔ قبرستان میں بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے اور کتبے اپنی کہانی صاف الفاظ میں سناتے ہیں ۔ یہ دونوں ۱۸۹۷ء اور ۱۹۱۵ء کے درمیان مہمندوں سے تصادم کی یادگاریں ہیں ۔ جمرود میں نو تعمیر باب خیبر کے مرمریں کتبے پر کپلنگ کی Arithmentic on the Frontier کی ابیات کندہ ہیں ۔

سرحد کے رومان کی، جو آج بھی زندہ ہے، سب سے اچھی کہانی مجھے پشاور کے روزنامہ " دی خیبر میل " کے مدیر عسکری علی شاہ نے سنائی تھی ۔ ایک بوڑھے ریٹائرڈ برطانوی فوجی افسر نے، جو کبھی فرانٹیئر اسکاؤٹس سے وابستہ رہا تھا، حال ہی میں بڑی مشکل سے اپنی بیوی کے ساتھ رزمک آنے کی اجازت حاصل کی تھی۔ اس نے کمانڈنگ افسر سے مقامی اسکاؤٹوں کے ساتھ گشت پر جانے کی خواہش ظاہر کی اور اپنی وردی پہن کر جو اتنے برسوں بعد بھی شان دار تھی گشت پر گیا ۔ اس شام کو اس نے کہا کہ وہ گھر چلا جائے گا اور اب وہ مرنے کے لیے تیار ہے ۔ شاید اس کی نسل کی موت کے بعد یہ رومان بھی مدھم پڑکر ختم ہوجائے گا ۔

اس بات کو سمجھنا ضروری ہے کہ سرحد کے رومان کی علامتیں سیاسی اور فوجی انتظامیہ نے برقرار رکھی ہیں ۔ روایت کا رواج بجائے خود رومان کا جزو ہے ۔ قبائلیوں میں سرحدی رومان کی نہ ایسی علامت نظر آئی ہے، نہ کوئی پرانی یا سہانی یاد باقی ہے ۔ یہاں یہ جتانا ضروری ہے کہ یہ یک طرفہ یادیں ہیں ۔ پٹھان قبائلیوں نے اس (نوآبادیاتی) کو بروں نسلی، بروں مذہبی اور کئی صورتوں میں، مزید وحشیانہ پایا ۔

چوں کہ قبائلی علاقوں میں قبائلیوں کو بیشتر آزاد چھوڑ دیا گیا تھا اورسماجی رابطہ اور انتظامی کنٹرول کم سے کم تھے، لہذا وہ عمیق ترین مفہوم میں قبائلی رہے اوراسی مفہوم میں عظیم تر ریاستی نظاموں اور تہذیبوں میں ضم نہ ہوسکے ـ ساتھ ہی ساتھ سرحد پر نوآبادکاری نے اس طرح ایک تہذیب کو جڑ سے نہیں اکھاڑا اور تباہ نہیں کیا جس طرح دوسری یوروپی طاقتوں نے دنیا کے دوسرے حصّوں میں کیا[۲۴]

سوال پیدا ہوتا ہے کہ سرحد پر برطانوی مساعی کے گرد رومان کے ہالہ اوربرطانوی سلطنت ختم ہونے کے بعد اس ہالہ کے بڑھنے کی کیا وجہ تھی ـ اس کے کئی جوابات ممکن ہیں اور میں مختلف سطحوں پر ان سے بحث کروں گا ـ نسلی اعتبار سے برطانویوں کو پتا چلا کہ سندھ کے پار کی دنیا بہت مختلف تھی، لوگوں کا رنگ زیادہ صاف، قد زیادہ لمبا تھا اور کچھ لوگوں، مثلاً آفریدیوں کی آنکھیں نیلی اور بال خاکستری رنگ کے تھے جس سے ان کے یونانی النسل ہونے کے رومانی نظریے تخلیق ہونے اوررواج پانے میں مددملی[۲۵] جغرافیائی اعتبار سے موسم اورطبیعی ماحول برطانویوں کو وطن کی یاد دلاتے تھے[۲۶] نفسیاتی طورپر، صدی بدلنے کے ساتھ انگریزوں کو پتا چلا کہ برصغیر میں فتح کرنے کے لیے مزید علاقے نہیں ہیں:ہندوستان غیرفعال اور خاموش ہوچکا ہے ـ اصل عسکری مصروفیت شمال مغربی سرحد کے سرکش قبائلیوں سے جنگ رہ گئی ہے جو سلطنت کی سرحدوں پر سرحدی بحرانوں سے عبارت ہے ـ استعماری تحفّظ نے اپنی اقدار پر اعتماد پیدا کیا اور اس اعتماد کے نتیجے میں دور افتادہ اور قبائلی اقوام کی اقدار کا فہم پیدا ہوا ـ سماجی اعتبار سے، جب ۱۸۵۸ء میں ہندوستان تاجِ برطانیہ کی

نوآبادی بن گیا اور ایک تجارتی کمپنی کا اس سے واسطہ نہ رہا، تو سول اور فوجی افسران دنیا کی سب سے طاقت ور قوم کے درمیانہ اور اعلیٰ طبقے سے تعلق رکھتے تھے جن میں سلطنت کی خدمت کرنے، وحشیوں کو مہذب بنانے یا غیرعیسائیوں کو عیسائی بنانے اور اس طرح شہرت حاصل کرنے کا جوش اور ولولہ تھا ـ سوال کے اس جواب سے میں اب بحث کروں گا ـ

انڈین سول سروس اور فوج کے بہترین ارکان انڈین پولیٹیکل سروس کے عملے میں لیے جاتے تھے جو بیشتر سرحد میں ملازمت کرتے تھے[۲۷] سلطنت کے بدلتے ہوئے حالات اور اس کے عملے کی نوعیت نے سرحدی تصادم کو ایک سرّیت عطا کی ـ ہمیشہ سے ایسا نہیں تھا ـ انیسویں صدی کے وسط میں زیادہ پیچیدہ، مہذب اور مال دار ہندوستانی ریاستوں کو زیرنگیں لانے کے بعد جب پٹھانوں سے ابتدائی مڈبھیڑ ہوئی تو لوگوں نے ان کو "قطعی وحشی ... لالچی .. عادی چور اور آخری حد تک شکاری مزاج" قرار دیا (ٹمپل، سکریٹری برائے چیف کمشنر، پنجاب، ۱۸۵۵ء میں)؛ ابٹسن نے پٹھانوں کو "خوں آشام، ظالم، اور اعلیٰ درجے کا منتقم المزاج" پایا اور لکھا کہ "وہ سچائی یا وفاداری کے مفہوم سے اس حد تک ناواقف ہیں کہ ان کے پڑوسیوں میں افغان بے ایمان ایک ضرب المثل بن گیا ہے"[۲۹] یہ ذہنی رویّے دو نسلوں بعد محبت، احترام، بلکہ باہمی پسندیدگی میں بدل گئے ـ

اسکول کے بچوں کی طرح، جن کی طبیعت کسی کام میں نہیں لگتی اور جنھیں مکمل حفاظت میسّر ہوتی ہے، سرحد میں پچھلی صدی کے اختتام پر افسران کی نئی نسل کسی ہیجان کی تمنّا کرتی تھی ـ سرحد پر ملازمت کا مقصد تھا فرانسیسی (یعنی بلا اطلاع) رخصت، احکام کے خلاف

مہم جوئی سے لطف حاصل کرنا اور ممنوع شراب پینا؛ یعنی اسکول کے قوانین اور سماجی پابندیوں کی معصومانہ اور پرلطف خلاف ورزیاں جو "پسندیدہ شریر" لڑکا اسکول میں کرتا تھا مگر پکڑا نہیں جاتا تھا۔

سماجی حقیقت نے اسکول کی زندگی سے، جس کی یہ توسیع، تصدیق اور مضحک خاکہ نظر آتی تھی، کئی علامتیں اخذ کیں۔ پٹھان معاشرے میں "کھلاڑی پن"، "کھیل"، "عزّت"، "وعدہ"، "ریفری بننا"، جیسی اصطلاحوں کے، جو مثالی برطانوی سماجی برتاؤ کی کلیدی علامات تھیں، تقریباً صحیح مترادفات مل گئے، مثلاً وعدہ (جاپہا)، عزّت (ننگ)، شریفانہ (پختون)، اور جرأت (تورا)۔ بعض کام کیے جاسکتے تھے اور بعض ممنوع تھے فریقین زندگی کو ان ہی مشترک طور پر تسلیم کردہ علامات کے حوالے سے دیکھتے اور سمجھتے تھے ۔ اس مڈبھیڑ کے نتیجے میں ایک "سرحدی ضابطہ" پیدا ہوا جو بہت مخصوص تھا: "زخمی کو میدان جنگ میں نہ چھوڑنا عزّت کا معاملہ بن گیا۔ لہٰذا اگر ہمارا کوئی آدمی زخمی ہوجاتا تھا تو اس کو واپس لانے کے لیے ہم جوابی حملہ کرتے تھے "[30] لیکن سب سے بڑھ کر سرحد پر آدمی پرکھا جاتا تھا: "سرحدی معرکے میں پیٹھ دکھانا یا بزدلی کا مظاہرہ کرنا اور پھر واپس آکر شام کو ساتھی افسران کے ساتھ شراب پینا یا کھانا کھانا موت کا سامنا کرنے سے کئی گنا سخت سزا تھی "[31]

پٹھان بعینہٖ ایسا فرد تھا، جو عزّت اور ضابطے کے اپنے مترادفات کے ساتھ ان تصوّرات پر پورا اترتا تھا سرحد کے افسران قدرے خاص قسم کے برطانوی ہوتے تھے اور بعض اوقات پٹھان کے احساسِ عزّت اور عموماً اس کی تُند مزاج کو تقریباً اپنا لیتے تھے؛ اس کے برعکس عمل کثر نہیں ہوتا تھا ۔ سرحد کے بارے میں جہاں گفتگو

ہوتی ہے، ایک ہی جیسی کہانیاں سنائی جاتی ہیں : مثال کے طور پر لوگ یاد کرتے ہیں کہ ۱۹۰۸ء میں جب اپنے خلاف ایک کامیاب حملے کے بعد زکاخیلی اپنے سابق پولیٹیکل ایجنٹ روس کیپل کے گرد جمع ہوکر پوچھنے لگے "کیا ہم اچھی طرح لڑے تھے؟" تو اس نے کہا "اگر آپ اچھی طرح نہ لڑے ہوتے تو میں آپ سے مصافحہ نہ کرتا " ۳۲

برطانوی پٹھانوں کو برّصغیر کے دوسرے باسیوں سے الگ اور ممتاز سماجی زمرے میں رکھتا تھا۔ "پٹھانوں میں کوئی ایسی چیز تھی جو انگریزوں اور اسکاٹ لوگوں کو پکارتی تھی۔ کسی حد تک یہ بات تھی کہ وہ لوگوں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کرتے تھے، کوئی لفظی ہیر پھیر نہیں کرتے تھے اور آپ اگر چاہتے بھی تو ان کو دھمکا نہیں سکتے تھے۔ ہم جب اٹک کا پل پار کرلیتے تھے تو ایسا لگتا تھا جیسے گھر آگئے ہوں " ۳۳

نوآبادیاتی تصادم ایک قسم کا کرکٹ میچ ہوگیا تھا جس میں "ہماری ٹیم" "تمہاری ٹیم" سے کھیلتی تھی۔ پٹھانوں اور برطانویوں کا تصادم "کھیل" کی مثال سے سمجھا جاسکتا ہے: "یہ ایک کھیل ہے۔ ایک مقابلہ جس کے قواعد ہیں، جس میں لوگ کسی تاسّف یا پشیمانی کے بغیر قتل کرتے ہیں اور جیت کی خاطر جان دے دیتے ہیں، جس میں رشتہ داری اور دوستی جیت سے کم اہمیت رکھتی ہیں۔ لیکن جس میں جب سیٹی بجتے ہی کھیل ختم ہوتا ہے تو کوئی بغض و عناد باقی نہیں رہتا۔ اور جب آدھا وقت گزرنے پر وقفہ ہوتا ہے اور لیموں چوسے جارہے ہوتے ہیں تو ایک اہم کھلاڑی کا تبادلہ بھی ہوسکتا ہے" ۳۴

سرحد کی زندگی بجائے خود اس "بڑی بازی" کا حصّہ تھی جو دو برّاعظموں پر بین الاقوامی کھلاڑیوں میں لگی

ہوئی تھی ـ قبائلیوں پر بمباری کا نفرت انگیز کام بھی کھلاڑیوں کے انداز میں کیا جاتا تھا اور ہوائی حملوں سے قبل "مناسب انتباہ"کردیا جاتا تھا،ورنہ یہ کام درست نہ ہوتا ـ

"چوں کہ گنڈاب (مہمند)پر حملے کے لیے لشکر جمع ہوگئے ہیں اور اس مقصد کے لیے آپ کے دیہاتوں اور زمینوں میں مرتکز ہیں، آپ کو اطلاع دی جاتی ہے کہ خاپک نہکی لائن‌اورملاکلی سام چکائی لائن کے درمیانی علاقے پر ۰۰۰تاریخ کو صبح سات بجے سے تا اطلاع ثانی روزانہ بمباری کی جائے گی ـ

"آپ کو تنبیہ کی جاتی ہے کہ تمام مذکورہ دیہاتوں سے اور ان کے درمیانی علاقے سے اور خاپک اور نہکی دروں سے تمام لوگوں کو ہٹالیں‌اور مزید تحریری نوٹس‌کے اجرا تک واپس نہ آئیں ـ کوئی شخص جو اس قسم کی مزید تحریری اطلاع کے بغیر واپس آئے گا، اپنی ذمہ داری پر آئے گا ـ

دستخط : گریفتھ، گورنر، مورخہ ۲ستمبر ۱۹۳۳ء" ـ

چناں چہ اس بات پر تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ "اسٹیٹسمین" کے ایک اداریے نے سرحد پر اس رویّے کی بابت ناراضگی کا اظہار کیا اور یہ بتایا کہ، جنگ کوئی جذباتی کام نہیں اور جب تک اس کو شریفانہ اور سورمائی اور قابل پسندیدگی مشغلہ سمجھا جاتا رہےگا، اس کا خاتمہ نہ ہوگا"[۳۵]

سب سے بڑھ کر یہ کہ سرحد مردوں کی دنیا تھی اور اس کی مردانہ علامتیں ایک ایسے نظام کی نمائندگی کرتی تھیں جو باآسانی کلاسیکی قسم کے برطانوی پبلک

اسکولوں کی زندگی میں ڈھل سکتا تھا ۔ جانبین کی عورتیں بالعموم نظر نہیں آتی تھیں اور جب مڈبھیڑ ہو ہی جاتی تھی تو ان کا احترام کیا جاتا تھا ۔ زنا بالجبر، اغوا اور داشتاؤں کے قصّے فریقین نہیں سناتے تھے ۔ "میم صاحب" کی یہی غیرموجودگی سرحدکی زندگی کو پبلک اسکول کی زندگی کا سا انداز بخشتی تھی، اور پچھلی صدی کے آخر میں نہر سویز کے بعد میم صاحبان کی بڑی تعداد میں موجودگیکوہندوستانیوں اور برطانویوں کے درمیان آخری نسلی اورسماجی دیوار قرار دیا گیا ہے[۳۶]

سرحد میں تصادم کو طلسماتی بنانے کے نتیجے میں ایک فرضی قبائلی تخلیق کیا گیا جو سرحدی بازی میں برطانویوں کے خلاف کھیلنے کے اعزاز کامستحق تھا اس سے پٹھان کی ایک عالمگیر شبیہ مقبول ہوگئی جو نسل، رنگ اور مذہب سے بلندتر وفاداری،جرأت اور عزّت کےاوصاف سے متّصف تھی اور یہی شبیہ پٹھان کے اپنے ضابطے کے حوالے سے پٹھان کے مثالی برتاؤ سے قریبی مماثلت رکھتی تھی ۔ معاصر برطانوی تحریریں "آنکھوں میں آنکھیں ڈالنے والے" لوگوں سے مڈبھیڑ کی ایک رومانی اور جذباتی یاد پر ختم ہوتی ہیں اور ان میں "صد سالہ جنگ سے پیدا شدہ الفت اور عزّت،محبت اور احترام کے مشترک احساس"[۳۹] کا ذکر ہوتا ہے ۔ یہ رومانی یادیں صرف برطانوی ادیبوں تک محدود نہیں، بلکہ پاکستان کی شمال مغربی سرحد کے بارے میں بیشتر تحریریں اسی نوعیت کی ہیں؛ مثال کے طور پر جرائد و اخبارات میں سرحد سے متعلق مضامین کے عنوانات ایسے ہوتے ہیں جیسے "قبائلی رسوم وروایات کیرومانانگیزی" وغیرہ[۴۰]

رومان کی یہ سطحی چمک دمک اس تصادم کی بربریت

اور عزم کو نہیں بدلتی: خاردار تاروں اوربمباریوں سے دوست نہیں بنائے جاتے، لیکن برطانویوں کو اس عمل سے ایک خاص نسلی زمرے کے لوگوں کی تخلیق میں مدد ملی جنھیں وہ عام "وحشیوں" سے "بلندتر" "شریف وحشیوں" کا مرتبہ دے سکتے تھے۔ اس علوئے مرتبے کی بنیاد مہذب ذہنی یا ثقافتی شرائط پر نہ تھی، بلکہ یہ محض پبلک اسکول کی مثال کی ایک توسیع تھی، یعنی پٹھان تمھارے اسکول کا طالب علم تو نہیں تھا لیکن باکسنگ یارگر میں شکست کھاکر شکایت نہیں کرتا تھا اور جیسا وار سہتا تھا ویسا ہی وار کرتا تھا۔ برطانوی ہند کے نقشے پر مختلف رنگ تھے۔ سرخ رنگ برطانوی (مملوکہ) ہند کا تھا، زرد ہندوستانی ریاستوں کے زیر حفاظت علاقوں کا تھا، وغیرہ وغیرہ۔ ان زمروں میں ایک اور زمرے کا اضافہ کیا گیا تھا جو قبائلی علاقوں کی نامملوکہ سرزمین کا تھا۔ یعنی ایک سرزمین جو تمام حدود و قیود سے باہر تھی۔

میں اپنا مبحث ثابت کرنے کے لیے یہ عرض کروں گا کہ برطانویوں نے قبائلی علاقوں پر بیشتر کوئی اثر مرتّب نہیں کیا۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ کیا برطانوی قبائلی علاقوں پر قبضہ کرسکتے تھے اور اس قبضے کو برقرار رکھ سکتے تھے یا نہیں۔ نوآبادیاتی نقطہ نظر سے سرحد کے لیے روایتی رومانی رویّے کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ قبائلی سماجی اور دیگر ڈھانچے اور اداروں کو کسی خلل یا تبدیلی کے بغیر چلتے رہنے دیا گیا: اس طرح ان کا قبائلی خالص پن برقرار رہا۔ بیرونی استعماری توسیع پسندی نے پختون معاشرے کے اندر دو مختلف جہتوں سے اثر ڈالا۔ بیرونی دباؤ نے قبیلے کے اندر ہم آہنگی پیدا کردی جس سے قبائلی ثقافتی اقدار کا تحفّظ اور دوام یقینی ہوگیا۔ اس دباؤ کے ایک

پہلو نے، جو "بڑی طاقت" کی ترویز کی صورت میں روبعمل آیا، ایک بالکل مخالف اثر کیا بھتّوں، جائیدادوں اور خطابات نے یک جدّی مسابقت پر مبنی داخلی تنازع کو مزید تقویت پہنچائی اورگہرائی عطاکی۔ مقامیوں کی نظر میں بیرونی تاریخ،توسیع، مداخلت یا ضم کرنے کے لامتناہی سلسلوں کی داستان ہے اور یہ رویّہ عظیم ریاستی نظاموں کی سرپرستی میں نافذالعمل ہونے والے سرکاری منصوبوں کی طرف سے شکوک کی توجیہہ کرتا ہے۔

حواشی

۱۔ فینن، ایف۔ "دی ریچیڈ آف دی ارتھ،لندن،۱۹٦۷ء

۲۔ ہوویل، ای۔ "مزہ: اے مونوگراف آن گورنمنٹس ریلیشنز وتھ دی محسودٹرائیب" تمہید، شملہ، ۱۹۳۱ء۔

۳۔ کارو، محولہ بالا، ۱۹۵۸ء، صفحہ، ۳۲۱۔

۴۔ بیلے، ایف۔ جی۔ اسٹریٹاگمس اینڈ اِسپوئلز آکسفورڈ، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۱۷۲۔

۵۔ احمد، محولہ بالا، ۱۹۷٦ء۔

٦۔ سوین سن، اے۔ "نارتھ ویسٹ فرنٹیر"لندن،۱۹٦۷ء صفحہ ۱۱۔

۷۔ کپلنگ، آر۔ "کِم"، لندن، ۱۹٦۰ء۔

۸۔ کپلنگ، آر۔ "جنگل بُک" لندن، ۱۹٦۲ء۔

۹۔ کپلنگ، آر۔ "سلیکٹیڈ ورسِیز"لندن، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۱٦۳۔

۱۰۔ ایضاً، صفحہ ۱٦٦۔

۱۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۲۸۔

۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۹۹ تا ۱۰۳ ۔
۱۳۔ کیرنن، وی ۔ بی ۔ "دی لورڈش آف ہیومن کائنڈ" لندن، ۱۹۷۲ء ۔
۱۴۔ کپلنگ ، محولہ بالا، ۱۹۷۷ء ، صفحہ ۱۳ ۔
۱۵۔ ٹی ۔ ایل ۔ پینل ۔
۱۶۔ ایچ ۔ ڈبلیو ۔ بیلو ۔ ایچ ۔ ہولینڈ ۔
۱۷۔ ڈبلیو ، ایس ۔ چرچل، جے بی ۔ ایلیٹ ۔ جے ، ماسٹرس ، آر ۔ ای ۔ نارتھ ۔ ایچ ۔ بی ۔ ریورٹی ۔ آر ۔ ٹی ۔ آئی ریج وے ۔ ایف ، ایم ۔ روبرٹس ، اور ایچ ۔ سی ۔ ویلی ۔
۱۸۔ اے ۔ برنس ۔ او ۔ کیرو ۔ ایچ ۔ پی ۔ ایڈورڈس ۔ ایم ۔ ایلفنسٹن ۔ ڈبلیو ۔ کے ۔ فریزر ۔ ٹیلر ۔ بی ۔ گڈ وین، ای ۔ ہو ویل ۔ ڈی ۔ سی ۔ جے ۔ ایبٹسن ۔ ایل، ڈبلیو ۔ کنگ ۔ پی ، میسن ، ڈبلیو ۔ آر ۔ ایچ ۔ مارک اے سٹین اور آر ۔ واربرٹن ۔
۱۹۔ ایل ۔ اے ۔ اسٹارٹ ۔
۲۰۔ ووڈروف ۔ محولہ بالا ، ۱۹۶۵ء، جلد ۲، صفحہ ۲۸۲ ۔
۲۱۔ نارتھ آر ۔ ای "لٹریچر آف دی نارتھ ویسٹ فرنٹیئر آف انڈیا : اے سلیکٹ ببلیوگرافی، پشاور، ۱۹۲۵ء ۔
۲۲۔ فریزر، جی ۔ ایم ۔ فلیش مین" نیویارک، ۱۹۶۹ء ۔
۲۳۔ کیرو، محولہ بالا، ۱۹۵۸ء ، ضمیمہ ۔ ڈی ۔
۲۴۔ وولف ۔ ای ۔ "دی اسپینش ان میکسکو اینڈ سنٹرل امریکہ ان اکونومک ڈیولپ مینٹ اینڈ سوشل چینج" ڈیلٹن، جی (ایڈیٹر) نیویارک، ۱۹۷۱ء، صفحہ ۲۳۱ ۔
۲۵۔ بیلو ۔ ایچ ۔ ڈبلیو "اے جنرل رپورٹ آن دی یوسف زئی"، لاہور، ۱۸۶۴ء ، "اے گریمر آف دی پختو" اور پشتو لینگویج، لندن، ۱۸۶۷ ء اور

"دی ریس آف افغانستان" ،لندن، ۱۸۸۰ء —

۲۶— احمد — محولہ بالا، ۱۹۷۲ء اور ۱۹۷۷ء،صفحہ ۴۸—۱۲۳

۲۷— کوئن، ٹی — سی —"دی انڈین پولیٹیکل سروس ، لندن، ۱۹۷۱ء —

۲۸— ویلی —ایچ — سی — "فروم دی پبلک مونومینٹ ٹو وزیرستان، لندن، ۱۹۱۲ء ، صفحہ ۵ —

۲۹— ایبٹسن، محولہ بالا، ۱۸۸۳ء ، صفحہ ۲۱۹ —

۳۰— ایلن، سی (ایڈیٹر) پلین ٹیلز فروم دی راج " لندن، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۲۰۷ —

۳۱— ایضاً —

۳۲— میسن، پی — "اے میٹر آف آنر" ،لندن، ۱۹۷۶ء ، صفحہ ۳۳۷—۸ —

۳۳— ایلن، محولہ بالا، صفحہ ۱۹۷—۸ —

۳۴— ایضاً —

۳۵— اسٹیٹس مین ،دہلی، ۱۳ ستمبر، ۱۹۳۵ء —

۳۶— اسپر ، پی — "دی نوابس : اے اسٹڈی آف دی سوشل لائف آف دی اِنگلش اِن ایٹینتھ سنچری انڈیا " آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ، ۱۶۶۳ء، مزید ملاحظہ ہو ایلن — محولہ بالا، ۱۹۷۷ء —

۳۷— کیرو — محولہ بالا، ۱۹۸۶ء، صفحہ ۳۴۴ — اور میسن — محولہ بالا، ۱۹۷۶ء ، صفحہ ۳۳۸—۹ —

۳۸— ایضاً، ۱۹۵۸ء —۱۳— اور ایلیٹ — جے — بی — محولہ بالا، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۹۳ —

۳۹— کیرو — او— ان پرِیفیس ٹو ایلیٹ ، محولہ بالا، ۱۹۶۸ء —

۴۰— "ڈان" ، کراچی، ۱۰ جون ۱۹۷۷ء —

۴۱— احمد، محولہ بالا، ۱۹۸۰ء —

پختون قبائل اور بڑی بازی

اس باب میں ان قبائل[1] کے پیچیدہ باہمی تعلقات سے متعلق چند اصولوں کی وضاحت کی کوشش کی گئی ہے، جن کا کردار وسطی اور جنوبی ایشیا کے حالیہ واقعات اور ممالک[2]، خاص طور پر افغانستان اور پاکستان (یا ۱۹۴۷ء سے قبل برطانوی ہند) نے اجاگر کیا ہے — قبائل کا یہ باہمی تعلق جنگ اور امن کا نہیں، یہ سیاہ و سفید کا ہے، بلکہ اس میں ملگجے رنگ کے تمام تاؤ بھاؤ ملتے ہیں، یہ اس علاقے کی ایک مخصوص، بلکہ منفرد صورت حال کی سماجی و سیاسی تحریک پر روشنی ڈالتا ہے۔ ہم یہاں قبیلوں اور ریاستوں کے درمیان خصوصی تعلق اور اس علاقے سے اس تعلق کی مسلسل مناسبت کی توجیہہ کرنے کی بھی کوشش کریں گے۔ قبائلی اقتصادیات، ثقافت اور سیاسی تنظیم پر ریاست اور اس کی پالیسیوں کے اثرات اور "محصوریت" (Encapsulation) جیسے تصوّرات کی مناسبت سے بھی بحث ہوگی — مزیدبرآں ہم (وسیع ترین مفہوم میں) قبائلی ثقافت کے ان عناصر کی نشان دہی کرنے کی بھی کوشش کریں گے جن کو سیاسی، سماجی یا مذہبی اقتدار اور راسخ العقیدگی کے منبع کی حیثیت سے ریاست سے متعلق یا ریاست کے ساتھ عمل وردّعمل کا آئینہ سمجھا جاسکتا ہے۔

ہمارے موضوع سے متعلق تحریری مواد کی کمی اس کی نارسائی اور علاقے کی حسّاس حیثیت کی وجہ سے

شاید جوابات سے زیادہ سوالات پیدا ہوسکتے ہیں ـ ہم مختلف نظریوں کی چھان بین کریں گے اور کئی سوالات اٹھائیں گے جن کے مکمل اور شافی جوابات ملنا ضروری نہیں لیکن یہ سوالات آئندہ تحقیق کے لیے دل چسپی کی حامل نئی راہوں کی نشان دہی ضرور کریں گے ۲

ہم اس مسئلے کا مطالعہ پاکستان کے شمال مغربی سرحدی صوبے کے قبائلی علاقوں میں کام کرنے والے ماہرین سیاسی بشریات کی حیثیت سے کریں گے ـ ہم سیاسی اور تاریخی پیش رفت کو قبائلی ساخت اور تنظیم کے حوالے سے دیکھیں گے؛ قبائل کی ساخت، تنظیم اور رسوم کا مطالعہ کیا جائے گا اور ان کے تعلق سے گزشتہ صدی میں رونما ہونے والے تاریخی واقعات کے بعض اہم سلسلوں کی توجیہہ کی جائے گی جن میں قبائل اور ریاست دونوں ملوث ہوئے ـ اس مقصد کے لیے ہم گزشتہ صدی کے چار واقعات سے مختصراً بحث کریں گے جن میں قبیلے اور ریاست دونوں ملوث تھے اور دونوں کے اس باہمی عمل کے نتیجے میں مختلف انتظامی، نسلی اور مذہبی حدود کی خلاف ورزی ہوئی، جس کی وجہ سے اس علاقے میں بڑا خطرہ پیدا ہوا اور بڑی ابتری پھیلی ـ اس کوشش سے ہمارا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ پچھلی صدی کے اختتام کے قریب برطانویوں کو اپنی سلطنت اور افغانستان (اور سیاسی ترویر کی توسیع کرتے ہوئے، روسی سلطنت) کے درمیان قبائلی علاقوں کے نام سے ایک فاضل منطقہ (بفرزون) بن جانے، بلکہ اس کو رسمی طور پر خود بنانے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی اور یہ عمل کیوں اس مقصد کا لازمی حصّہ تھا جو اس وقت برطانویوں کو سب سے زیادہ عزیز تھا ، یعنی ایک بڑی بازی لگانا اور جیتنا ـ بڑی بازی کی اصطلاح پچھلی صدی میں روسی سلطنت اور وسطی ایشیا میں حلقۂ اقتدار وسیع کرنے

والے برطانیہ عظمٰی کے تصادم کے لیے استعمال ہوتی ہے ۔ اس کے پہلو بہ پہلو مساوی طور پر (Parri Passu) اس بڑی بازی کی وجہ سے قبائل کو اپنی ثقافتی اور سیاسی آزادی بڑی حد تک برقرار رکھنے، اور سلطنت برطانیہ کے وسیع تر ڈھانچے میں محصوریت سے بچنے کے لیے اپنی اپنی چھوٹی چھوٹی بازیاں لگانے کا موقع مل گیا ۔

مندرجہ بالا سطور سے از خود بعض سیاسی اور تاریخی سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا تعلق وسطی اور جنوبی ایشیا میں قبائل اور ریاستوں سے ہے ۔ ان سوالات پر تفصیلی بحث کی ضرورت ہے جس کی اس باب میں گنجائش نہیں ۔

اگر یہاں شمال مغربی سرحدی صوبے کے قبائلی علاقوں اور حضری علاقوں کے فرق کو مختصراً واضح کر دیا جائے تو ہماری بحث کو آگے بڑھنے میں مدد ملے گی ۔ جب انیسویں صدی کے آخری حصّے میں ڈیورنڈ لائن کے ساتھ ساتھ بسنے والے قبائل کو قبائلی ایجنسیوں یا قبائلی علاقوں میں ضم کیا گیا، اس وقت سے ان پر کوئی دیوانی، فوج داری یا عدالتی طریق کار کا ضابطہ نافذ العمل نہیں ہے ۔ قبائل کے نمائندہ جرگوں اور ریاست کے درمیان تحریری معاہدوں میں یہ بات طے کر دی گئی تھی ۔ مثال کے طور پر اگر قبائلی علاقے میں کوئی شخص دن دہاڑے، گواہوں کی موجودگی میں کسی کو قتل کر دیتا تھا تو اس پر برطانوی ہند کے باقی ماندہ حصّوں میں نافذ قانون کے تحت مقدمہ نہیں چلایا جاتا تھا بلکہ پختون والی[5] (حصّہ اوّل، باب ۳ بھی دیکھیے) کے قوانین کے مطابق، جن کی تفسیر جرگہ کرتا تھا، اس پر مقدمہ چلتا تھا ۔ یہی وہ بنیادی فرق ہے جو وسیع سماجی اور سیاسی پیچیدگیوں کا حامل ہے جن کی قبائلی

اور حضری علاقوں کے درمیان انتظامی ڈھانچے کے حوالے سے اپنی خاص اہمیت ہے ۔

قبائلی علاقوں کی صورت حال ایک استثنائی بلکہ منفرد صورت حال ہے کہ (دنیا کے نقشے پر) ایک ناملوکہ سرزمین آج تک موجود ہے جہاں کوئی شخص بلاخوف تعزیر، پختون والی کے مطابق اپنی بیوی یا رشتے کے بھائی کو قتل کرسکتا ہے اور پھر بھی باقی قوم پر نافذ العمل قوانین کی گرفت سے بچا رہتا ہے ۔ شاید اسی لیے قبائلی علاقوں کو، کسی مبالغے کے بغیر، "دنیا کی آخری آزاد سرزمین"[٦] کہا جاتا ہے ۔

قبیلوں اور ریاستوں کے مسئلے پر بطور خاص وزیرستان کے حوالے سے بحث کی جائے گی کیوں کہ یہ علاقہ میرے زیر انتظام رہا ہے ۔ تاہم، جیسا سطور بالا میں کہا جاچکا ہے، میں اس مسئلے پر پولیٹیکل افسر سے زیادہ سیاسی بشریات داں کی حیثیت سے بحث کروں گا

ہم یہ بتانے کی بھی کوشش کریں گے کہ قبائلی سماج کو استعماری ریاست کے ڈھانچے میں بے قاعدہ طور پر کیوں شامل کیا گیا اور مکمل طور پر ضم کیوں نہیں کیا گیا، اور اگرچہ دوسرے علاقوں میں جاگیریں، بلکہ سوات جیسی نیم خود مختار لیکن زیردست ریاستیں قائم کی گئیں، لیکن یہاں کے سیاسی سماجی ڈھانچے میں کوئی تبدیلی نہیں لائی گئی ۔ ہم یہ بھی بتائیں گے کہ متصل یا باہم منسلک مختلف النوع سماجی نظام کس طرح پہلو بہ پہلو برقرار رہتے ہیں اور وسیع تر انتظامی ڈھانچوں کے اندر یا پہلو بہ پہلو کس طرح اپنی اپنی شناخت برقرار رکھتے ہیں ۔

چناں چہ ایک ایسا نظری خاکہ موجود ہے جس میں قبائل اور ریاستوں کے درمیان سرحدوں کو ریاستیں خودجان بوجھ کر غیرواضح چھوڑ دیتی ہیں اور فاضل منطقے

یعنی سرحدی علاقے عظیم تر فاضل منطقوں، یعنی قبائلی علاقوں کے پہلو بہ پہلو بنا دیے جاتے ہیں ۔ بہر حال، جیسا ہم آئندہ صفحات میں واضح کریں گے، ڈیورنڈ لائن کے ساتھ اور اس کے دونوں طرف بسنے والے قبائل اور متصل ریاستوں کے باہمی تعلقات ایک قسم کے تلوّں سے عبارت ہیں ۔ یہ صورت حال سیاسی عمرانیات کے میدان میں، اور خاص طور پر قبائلی علاقوں میں، جہاں تا دم تحریر اس قسم کا کوئی مطالعہ نہیں کیا گیا، علمی تحقیق کی راہ میں مسائل پیدا کردیتی ہے۔ ہمیں یہاں تاریخی واقعات کے سلسلوں اور حکم راں خاندانوں کے ادوار سے دل چسپی نہیں ہے، بلکہ ان اصولوں کو واضح کرنے سے دل چسپی ہے جو قبیلے اور ریاست کے تصادم کے پس پردہ کارفرما ہوتے ہیں اور قبائلی ساخت اور تنظیم اور ان کی مخصوص کمزوریوں اور شہ زوریوں کو اجاگر کرتے ہیں ۔

وزیری قبائل

وزیرستان میں دو قبائل آباد ہیں: وزیری اور محسود ۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ابن عم ہیں کیوں کہ دونوں پختونوں کے جد" امجد قیس بن رشید کے ایک بیٹے کرلانری کی اولاد ہیں ۔ وزیری اور محسود دونوں کا دعوی ہے کہ وہ ایک ایسے جد (Eponymous) وزیر کی اولاد ہیں جس کے نام سے دونوں کی نسبت ہے اور جو کہا جاتا ہے کہ ۱۳ یا ۱۴ نسل پہلے (سولھویں صدی کے اواخر کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے ۔ حال ہی میں محسودوں نے اپنی آزاد شناخت اختیار کرلی ہے اور اپنے ناموں سے وزیری کی نسبت حذف کردی ہے؛ چند دہائیاں پہلے تک ان کو عرف عام میں "محسود وزیری" کہا جاتا تھا ۔ دونوں قبائل بغیر سردار کے (Accphalous)، مساوات

پسند اور ساخت اور تنظیم کے اعتبار سے الگ الگ
(Segmentary) ہیں - دونوں ایک بہت ہی بے آسائش
کوہستانی علاقے میں رہتے ہیں جہاں کی زمین گھاٹیوں
اور وادیوں سے کٹی پھٹی ہے اور سڑکیں نہ ہونے کے
باعث تقریباً ناقابل رسائی ہیں - تاریخ بتاتی ہے کہ
اس علاقے سے شاذ ہی کوئی فوج گزری ہے- حکومت پاکستان
کی مردم شماری کی رپورٹ بابت ۱۹۷۲ء کے مطابق ، جو
تخمینی اندازوں پر مبنی ہے ، اس علاقے کی آبادی تقریباً
ساڑھے پانچ لاکھ ہے جن میں ڈھائی لاکھ محسود (تمام تر
جنوبی وزیرستان میں) ، دو لاکھ وزیری ، ایک لاکھ دَوراد
باقی سلیمان خیل اور دوتانی جیسے چھوٹے چھوٹے
قبائل ہیں - شمالی اور جنوبی وزیرستان کی ایجنسیوں
کا مجموعی رقبہ تقریباً پانچ ہزار مربع میل ہے -

وزیری اور محسود معاشرہ جمہوری ہے اور تمام اہم اور بڑے فیصلے جرگہ میں کیے جاتے ہیں جہاں ہر گھرانے کا سربراہ ، (بڑا) یا ملک (چھوٹا سردار) اپنے خیالات کا صاف صاف اظہار کرتا ہے تو حتمی فیصلے سے اختلاف کا اظہار کرسکتا ہے بلکہ بستی کے فیصلے کی پابندی سے انکار بھی کرسکتا ہے - ملک ، گھرانے کا سربراہ ہوتا ہے اور معاشرے میں اس کی حیثیت اور طاقت کا دارومدار دو عوامل پر ہے: قیادت کے اوصاف ، خاص طور پر عقل ، جرأت وغیرہ کے اعتبار سے اس کی اپنی شہرت اور اس کی حمایت کرنے والے بندوق بردار ، خاص طور پر اولاد نرینہ ، کی تعداد - ملکوں کی قیادت شاذونادر قبائلی صیغہ یا ذیلی صیغہ کی سطح سے بلند ہوتی ہے - محدود اقتصادی بنیاد کرایہ کے فوجی بھرتی کرنے میں مانع ہے -

زمینی جائیدادیں چھوٹی ہیں اور آبادی منتشر ہے-
یوں بھی بارانی زمین پر بڑی جائیدادیں نہیں بنائی

جاسکتیں اور اس طرح کسی ایک فرد کو اتنا سہارا نہیں دیتیں کہ وہ ابنائے جنس پر اقتصادی یا سماجی بالادستی حاصل کرلے۔

سابقہ تحریروں[7] میں میں نے لکھا تھا کہ تحقیقی مقاصد کے لیے شمال مغربی سرحدی صوبے کے پختون معاشرے کو دو عمومی زمروں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، جن سے دو نمونے مل جاتے ہیں: کم پیداواری علاقوں میں رہنے والے بغیر سردار کے (Acephalous)، الگ الگ مساوات پسند گروہ اور نہری علاقوں میں رہنے والے طبقات میں منقسم گروہ جن میں اعلی اور ادنی سماجی حیثیتیں شامل ہیں۔ اوّل الذکر کے معاشرے میں اولیں علامت ننگ یعنی عزّت ہے اور موخر الذکر میں قلنگ یعنی کرایے یا محصولات۔ وزیری اور محسود قبائل (حصّہ دوم، باب ۵ بھی ملاحظہ ہو) پختون گروہوں کے ننگ زمرے کے مثالی نمائندے ہیں اور آیندہ صفحات میں اس زمرے کے قبائلی فرد یا گروہ کو، سہولت کی خاطر، ننگ کہا جائے گا۔

یہ بتانا ضروری ہے کہ برّصغیر کے دیگر قبائل کے برخلاف، جن کو بڑی ریاست کی رعایا بنایا اور اس میں ضم کرلیا گیا، ان قبائلیوں کو ثقافتی تحقیر یا اقتصادی امتناع کا احساس[8] نہیں ہے۔ قبائلی علاقوں میں تاریخی اور جغرافیائی اسباب کی بدولت قبائل نے ہمیشہ ہر متاخرہ نظام کے خلاف، خواہ مغل ہو یا سکھ یا برطانوی، اپنی حرّیت برقرار رکھی ہے۔ جو چیز سماجی اعتبار سے زیادہ اہم ہے یہ ہے کہ اسے اس حرّیت یا آزادی اور اس کے عوامل کا شدید اور بھرپور احساس ہے۔ لٰہذا قبائلی جانتا ہے کہ وہ جرأت، عزّت وغیرہ جیسے اوصاف کی بدولت شہرت کا حامل ہے اور برّصغیر میں اپنی نسلی انفرادیت کو مزید واضح کرنے

کے لیے ان اوصاف میں غلو برتنے پر مائل ہوتا ہے ۔ پختون قبائل کے اس "مردوں کے باہمی" رویّے نے اس کے کردار اور اس کی تاریخ کو رومانیت اور نوآبادیاتی تصادم کو افسانوی تحیّر بخشا ہے ۔[۹]

یہاں دو باہم متعلق سوالات پیدا ہوتے ہیں : کیا وجہ ہے کہ پچھلے ہزار برس سے ہندوستان کے وسیع تر میدان عمل میں دہلی یا بنگالے کے آس پاس وزیریوں کی عسکری مہارت کی کوئی مثال نہیں ملتی ؟ اور اگر وزیری اتنے ہی خوفناک ہیں تو انھوں نے اپنے علاقے کے باہر خاندانی حکومت کی بنیاد کیوں نہیں ڈالی ؟ ۔ ان کے جوابات جزوی طور پر قبیلوں کی ساخت اور تنظیم سے خصوصی تعلق رکھتے ہیں ۔ اولاً ایسی مہم جوئی کی راہ میں اقتصادی اور ماحولیاتی مانعات حائل تھے، ثانیاً وزیرستانی قبائل کی عسکری نقل و حرکت ابن خلدون کے قبائل کے دورانی ظہور کے نظریے سے مطابقت نہیں رکھتی ۔ اس نظریے میں قبائل، مثلاً بربر عصبیت (یعنی سماجی یک جہتی) کے ساتھ پہاڑیوں سے اترتے ہیں، آباد ہوتے ہیں، نئی خاندانی حکومتوں کی بنیاد ڈالتے ہیں اور تین نسلوں کے اندر زوال آمادہ ہوکر نئے قبائلی حملے کے آگے سپر ڈالنے کے لیے تیار ہوجاتے ہیں ۔

وزیرستان کے فوجی تصادموں کا مقصد نہ دور افتادہ زمینوں پر قبضہ ہوتا ہے نہ ان کی آبادکاری کیوں کہ باپ کے بھائی کے بیٹے سے جدّی مسابقت کا اصول (تربورولی) اتنا شدید حسد پیدا کردیتا ہے کہ اسی وجہ سے خاندانی حکومت کا برقرار رکھنا مشکل ہوجائے گا ۔ تربورولی کا نقطۂ اوج ہمیشہ ایک مخصوص تصادم ہوتا ہے جو دراصل طلوع آفتاب یا غروب آفتاب کے وقت ایک مختصر یلغار ہوتی ہے جس کے نتیجے میں گاؤں یا

مال و منال مثلاً مویشیوں پر قبضہ کرلیا جاتا ہے۔ تصادم میں حصّہ لینے سے حاصل ہونے والی ناموری اور خاندانی حکومت یا ایسی حکومت کے پیچیدہ نظم و نسق میں طویل عرصے تک نہ الجھنا ایک محرّک ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر پچھلے سو برس میں وزیرستان سے ہونے والی تمام یورشیں خواہ کابل پر ہوں یا کشمیر پر اپنی برق رفتاری سے ممتاز ہیں، یعنی تیز رفتاری سے ہر مزاحمت کو پامال کرتے ہوئے اندر گھستے جانا اور پھر لشکر کا تیزی سے ناگزیر طور پر منتشر ہو جانا۔ اکثر پختون جنگجو دن بھر کی شدید لڑائی کے بعد لشکر سے کسی ارتباط یا حکم کے بغیر اپنا سامان باندھ کر چلا جاتا ہے۔

ان قبائل کی تاریخ میں، جنھیں ہم قبائلی علاقوں میں ننگ زمرے میں رکھتے ہیں، فاتح فوجوں کے ساتھ ہندوستان جانے مگر وہاں سلطنتیں قائم نہ کرسکنے کا ذکر ملتا ہے۔ اپنی سرزمین پر انھوں نے مغلوں، سکھوں اور برطانویوں کی برّصغیر کی تین طاقت ورترین سلطنتوں کے خلاف مزاحمت کی لیکن اپنی خاندانی حکومتیں قائم نہیں کرسکے۔ قلنگ زمرے کے پختونوں کا معاملہ اس کے برعکس ہے؛ انھوں نے ہندوستان پر حملہ کیا اور دہلی کے تخت کو چھ شاہی خاندان مہیّا کیے؛ اس سے قبائلی معاشرے کے عام نظم و ضبط، تنظیم اور اقتدار کی اہرامی ساخت ظاہر ہوجاتی ہے[11]

اس علاقے میں قبیلے اور ریاست کے درمیان ایک تعلق کی حیثیت سے جنگ کے مختلف پہلوؤں کے مطالعے میں مندرجہ ذیل معنی خیز ہیں:

اولاً جنگ موسمی ہوتی ہے۔ قبائلی جنگ کا ہمیشہ فصلوں اور زراعت کے طورطریقوں سے تعلق ہوتا ہے۔ جنگیں ہمیشہ فصلوں کی کٹائی سے پہلے یا بعد میں

ہوتی ہیں اور بہت سے سالاروں کے اس وقت چھکے چھوٹ گئے ہیں جب فصل کٹائی کا وقت آتے ہی جنگ کے نقطۂ عروج پر اس کے پیرو اس کا ساتھ چھوڑ گئے ـ

اس سے قبائلی جنگ کی نوعیت اور مدّت سے متعلق ایک اہم نکتہ پیدا ہوتا ہے ـ کوہستانی سرزمین اور اپنی تنظیم کی وجہ سے قبیلہ چھاپہ مار یورشوں کے دریعے ریاست کی حملہ آور فوج کو بہترین طور پر زچ کرسکتا ہے ، ہراساں کرسکتا ہے اور اس کے لیے مسائل پیدا کرسکتا ہے،لیکن نقل و حمل کے مسائل کی وجہ سے اپنے علاقوں سے باہر کسی پیش قدمی کو طویل عرصة تک برقرار نہیں رکھ سکتا ـ قبائلی جنگ کےمختصر المیعاد ہونے کا تعلق قبائلی تنظیم کی داخلی جمہوری ساخت سے بھی ہے ـ ڈیورنڈلائن کے دونوں طرف کے علاقوں کے معاشرے حد سے زیادہ بغیر سردار اور مساوات پسند ہیں اور ، اپنی تعریف کے مطابق، ان کے لیے ایک عرصے تک کسی ایک فرد کی سیادت قبول کرنا مشکل ہے ـ میں اس بات سے پہلے ہی بحث کرچکا ہوں کہ بحران کے غیرمعمولی ادوار میں، خصوصاً جب جہاد کے تصوّرات بھی ملوّث ہوں، مذہبی رہنماؤں نے قبائل کو برطانویوں کے خلاف کامیابی سے منظّم کیا ہے لیکن یہ ہمیشہ قلیل المیعاد سماجی اور عسکری مظہر ثابت ہوا ہےاور جنگ ختم ہوتے ہی قبائلی گروہ منتشر ہوگئے ہیں اور سیادت ملکوں کو واپس مل گئی ہے اور سماج دوبارہ اس کیفیت میں واپس آگیا ہے جسے علم بشریات کی زبان میں "منظم مزاج" کہا گیا ہے [۱۲]

قبائلی جنگ و جدال کے اس پہلو کو سمجھنے کے لیے پختون قبائل کی ساخت اور تنظیم کے دو بنیادی عناصر تربورولی یا جدّی رقابت اور معاشرے میں مساوات کا شدید احساس اہمیت کے حامل ہیں ـ دونوں

باہم مربوط ہیں اور ان دونوں کے ملے جلے اثر کی وجہ سے کسی قبائلی تحریک کو طویل عرصے تک اور کسی ایک شخص کی سیادت میں قائم رکھنا مشکل ہوجاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ، اگرچہ پڑوسی ریاستوں اور باضابطہ افواج کے خلاف کامیاب چھاپے بھی مارے گئے ہیں اور جلد فتوحات بھی حاصل ہوئی ہیں، جن کا میں آیندہ صفحات میں ذکر کروں گا ، لیکن سلطنت قائم کرنے کی کوئی کوشش کبھی نہیں کی گئی ہے ۔ چناں چہ وہ قبائل جنھیں میں نے ننگ قبائل کا نام دیا ہے اور جو قلنگ زمرے کے قبائل سے مختلف ہیں، نقل و حمل کی بہتر صلاحیتوں والی اور اقتصادی طور پر طاقت ور حملہ آور فوج کے خلاف اپنے مورچوں پر ڈٹ سکتے ہیں اور ڈٹے رہے ہیں اور چھاپہ مار جنگ کے ذریعے حملہ آوروں پر مسلسل وار کرتے رہے ہیں، لیکن اپنی ساخت اور تنظیم کی نوعیت کی وجہ سے اپنا آزاد انتظام قائم کرکے نہ فتح کو دوام بخش سکے نہ نتیجہ خیز بنا سکے ۔ اس بوڑھے محسود کی طرح، جس نے پیٹی گریو سے گفتگو کی تھی، قبائلی اکثروبیشتر دن بھر جی داری سے لڑے گا اور احکام کے بغیر یا جنگ کے وسیع تر سیاق میں کسی ارتباط کے بغیر گھر چلا جائے گا ۔ تربوروالی اور قبائلی جمہوریت کے دو کلیدی عناصر ہی وہ متغیرات ہیں جو اس علاقے میں قبیلے اور ریاست کے تعلقات میں کامیابی اور ناکامی دونوں پر اثرانداز ہوتے ہیں ۔

وزیرستان

وزیرستان جو دو ایجنسیوں میں منقسم ہے جن کو شمالی اور جنوبی وزیرستان کہا جاتا ہے اور قبائلی علاقوں کے خاص زمرے میں بھی برصغیر کا سب سے زیادہ پرآشوب علاقہ ہونے کی وجہ سے اس کا ایک خصوصی زمرہ

ہے، اس کا ثبوت یہاں کے مسائل کے حل پیش کرنے والی تحریروں سے ملتا ہے ـ تقریباً آدھے وزیر قبائل افغانستان (بیرمل اور متّون) میں ہیں اور آدھے پاکستان (شمالی اور جنوبی وزیرستان ایجنسیوں) میں ـ یہ قبائل بین الاقوامی سرحد کو شاذونادر قانونی حقیقت کا حامل سمجھتے اور مانتے ہیں اور دونوں ملکوں کے ہم رشتہ قبائل کے درمیان آمدورفت آزادانہ ہے اور اس پر کوئی پابندی نہیں ـ علاوہ ازیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کسی سرحدی کمیشن نے، بشمول ۱۸۹۴ء کے ڈیورنڈ سرحدی کمیشن، سرحدی نشانات یا مینار تعمیر کرنے کے لیے کبھی اس بین الاقوامی سرحد کا دورہ نہیں کیا ہے[۱۳] لہذا کسی قسم کی روک ٹوک یا نگہبانی عملاً ناممکن ہے اور یہی چیز دونوں طرف سے تجارت یا حملے کی غرض سے نقل و حرکت کو آسان بنا دیتی ہے ـ

وزیرستان برّصغیر کا واحد علاقہ تھا جو ایک مرحلے پر ہندوستانی فوج کے مرکزی ہائی کمان کے براہ راست زیرانتظام تھا ـ ۳۱ مارچ ۱۹۲۴ء تک اس کو "جنگی خدمت کا علاقہ" سمجھا جاتا تھا اور سیاسی اقتدار فوجی کمانڈر کے ہاتھ میں تھا البتہ پولیٹیکل افسران اس کو مشورہ ضرور دیتے تھے ـ ۱۹۲۳ء تک نیم فوجی دستوں یعنی (جنوبی وزیرستان کے لیے) ساؤتھ وزیرستان اسکاؤٹس اور (شمالی وزیرستان کے لیے) ٹوچی اسکاؤٹس کے علاوہ جن میں سے ہر ایک میں دو ہزار نفری ہوتی تھی، تقریباً ۱۷ بہترین برطانوی بٹالینیں اس علاقے میں تعینات تھیں ـ تیسری دہائی میں وزیرستان میں تقریباً ۲۸ بٹالینیں تھیں گویا باقی ماندہ برّصغیر سے زیادہ فوج یہاں تھی ـ فوجیوں کی اتنی غیرمعمولی طور پر زیادہ تعداد وزیرستان اور یہاں کے قبائل پر، قبضہ رکھنے کے لیے ضروری خیال کی جاتی تھی، کہ یہ قبائل

مسلسل بغاوت کی حالت میں رہتے تھے اور ان کی اپنی سرزمین پر ان کو شکست دینا دشوار تھا مثلاً دوسری دہائی میں محسودوں نے اہنائی ٹانگی میں ایک پوری برطانوی بریگیڈ کا صفایا کردیا تھا ۔

وزیرستان کیوں مختلف تھا؟ اور یہاں رہنے والے قبائل پر حکومت دوسرے قبائل کے مقابلے میں کیوں زیادہ مشکل تھی جب کہ دوسرے قبائل مثلاً آفریدی اور مہمند بھی اپنی عسکری صلاحیتوں کی وجہ سے مشہور تھے؟ ان سوالوں کے کئی جوابات ذہن میں آتے ہیں ۔ اولاً یہ ایک حقیقت ہے کہ وزیرستان کی سرحدیں ایک طرف افغانستان اور دوسری طرف صوبہ بلوچستان سے ملتی ہیں اور یورشوں کے بعد دونوں جانب بچ نکلنے کے راستے موجود ہیں ۔ ثانیاً قبائل اچھی طرح مسلّح ہیں ۔ ۱۹۲۴ء میں "تازہ ترین اعدادوشمار کے مطابق، دیگر ہتھیاروں کے علاوہ وزیرستانی قبائل کے پاس بولٹ ایکشن ۳۰۳ ء بور رائفلیں تھیں جن میں ۶۸۵۰ کے بارے میں خیال تھا کہ یہ محسودوں کے ہاتھوں میں ہیں "[۱۴] مزید برآں قبائل ان ہتھیاروں کا استعمال بھی جانتے ہیں ۔ جن جنرلوں نے ان کے خلاف اپنی سپاہ کی قیادت کی ہے وہ قبائلی علاقوں میں "محسودوں کو بہترین لڑنے والا مانتے ہیں "[۱۵] ثالثاً یہ علاقہ قبائلی علاقوں میں سب سے بڑا اور جنوبی وزیرستان ایجنسی سب سے بڑی ایجنسی ہے اور یہاں کی سرزمین سب سے زیادہ دشوار گزار کہی جاسکتی ہے ۔ رابعاً وزیرستان میں نہ ایسی زرخیز وادیاں ہیں نہ علاقے جن کے لیے خون بہایا جائے یا جن سے فائدہ اٹھایا جائے اور آخر میں یہ علاقہ فاصلے و سڑکوں کے اعتبار سے پشاور، کوہاٹ، مردان اور نوشہرہ کی چھاؤنیوں سے، جو برطانوی فوجی مراکز تھے، دور ہے ۔ وزیرستان ہندوستان آنے والے خیبر جیسے

راستوں پر بھی واقع نہیں لہذا کسی سکندر،کسی تیمور اور کسی بابر نے نہ اس کو پار کیا نہ یہاں مستقل آبادی قائم کرنے کی کوشش کی ۔

تاریخی تسلسل میں قبیلوں اور ریاستوں کے درمیان تعلقات کے حوالے سے دیکھا جائے تو قبائل ہمیشہ دائمی اور ریاست ہمیشہ ناپائیدار عناصر رہے ہیں :صدیوں سلطنتوں کا عروج و زوال ہوتا رہا ہے ، لیکن قبائلی معاشرے نے سیاسی سرحدوں کو بڑی حد تک برقرار رکھا اور یہاں کی ثقافتی اورسماجی روایتوں کی حفاظت کی ہے ۔

۱۸۴۹ء میں برطانویوں نے دریائے سندھ کے پار کے اضلاع سکھوں سے فتح کرلیے اور پشاور پر قبضہ کرلیا لیکن ۱۸۶۰ء میں ٹانک پر محسودوں کے مشہور حملے کے بعد ہی نیول چیمبرلین کو وزیرستان میں ایک فیلڈفورس کی کمان کرنے کا حکم ملا جس میں صرف برطانوی ہندی فوجی تھے ۔ چناں چہ تاریخ میں پہلی مرتبہ ایک فوج وزیرستان میں داخل ہوئی ۔ چیمبرلین نے جنڈولہ اور تکی زم تک پیش قدمی کی اور خیسارد کے راستے بنوں واپس آیا ۔ وہ ۱۶ دن تک ایسے علاقے میں مارچ کرتارہا جہاں اس سے پہلے کسی غیرملکی نے پاؤں رکھنے کی جرأت نہیں کی تھی ۔ اس کی فوج میں سوارفوج کے ۳اسکواڈرن، ۱۳ پہاڑی توپیں اور ۹ پیادہ بٹالین تھے ۔ ان کے علاوہ تقریباً ۱۶۰۰ قبائلی سپاہی (لیوی)بھی تھے جن کی کمان ان کے اپنے سردار اور ملک کر رہے تھے ۔ اس علاقے میں اتنی طاقت ورفوج کبھی جمع نہیں ہوئی تھی ۔

اپنے علاقے میں برطانویوں کے عزائم کے خوف سے محسودوں نے کئی وفود کابل بھیجے تھے اوراس بنیاد پر مدد طلب کی تھی کہ برطانوی ان کے علاقے پر قبضہ کررہے ہیں ۔ تاہم افغانستان میں پہلی افغان جنگ کی

یاد محو نہیں ہوئی تھی اور یہ ملک اس وقت کسی فوجی مہم جوئی پر فوری طور پر آمادہ نہ تھا ۔

وزیرستان میں افغانی اور برطانوی مفادات دوسری صدی میں بھی برقرار رہے اور ان میں اتار چڑھاؤ آتا رہا ۔ ۱۹۲۰ء کو زیادہ عرصہ نہیں ہوا جب وانا (جنوبی وزیرستان کا گرمائی دارالحکومت) کو ایک چھوٹی افغان ٹکڑی نے برطانویوں سے چھین لیا تھا ۔ اسی سال دو بریگیڈ پر مشتمل ایک برطانوی فوج نے جنڈولہ سے شہسور ٹانگی کے راستے پیش قدمی کی اور بہت کم مزاحمت کے بعد وانا پر قبضہ کرلیا ۔ اس کے بعد وانا پر مستقل قبضہ رکھنے کا فیصلہ کیا گیا ۔ ٹانگی سے وانا جانے والی سڑک بھی تعمیر کی گئی ۔

برطانوی سلطنت میں برائے نام شمولیت سے قبائلی علاقے کے قبیلوں پر بہت معمولی اثر ہوا اور جدول نمبر ۸۱ سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ مرکزی اقتدار کے خلاف مسلسل سرتابی اور شورش ہوتی رہی ۔ ڈیرا اسماعیل خاں اور بنوں کے حضری اضلاع میں اغوا اور لوٹ مار میں وزیری قبائل زیادہ نمایاں تھے ۔ ان حملوں سے بھاری نقصانات ہوئے ۔ مثال کے طور پر صرف ڈیرا اسماعیل خاں ضلع میں ۱۰۷ مسلمان اغوا کیے گئے ۔ ۵۴ ہلاک اور ۵۱ زخمی ہوئے اور ۳ لاکھ ۳۲ ہزار ۳ سو ۱۵ روپے کی جائیداد کا نقصان ہوا ۔ ہندوؤں میں ۱۸ اغوا ہوئے ۸ ہلاک کیے گئے ، ۱۰ زخمی ہوئے اور ۷ لاکھ ۳۸ ہزار ۴ سو ۲۶ روپے کی جائیداد کا نقصان ہوا ۔ اس کے علاوہ فوجیوں اور فوجی ٹھکانوں پر رائفلیں چرانے کے سلسلے میں ۳۰ سے زیادہ حملے کیے گئے ۔

وزیرستان میں ہلاک ہونے والے شہری اور فوجی افسروں کا ریکارڈ محافظ خانے میں ہوگا ۔ بہرحال کم سے کم ۵ پولیٹیکل ایجنٹ ، جو انتظامیہ کے سربراہ

ہوتے ہیں، یہاں اپنے فرائض کی انجام دہی میں ہلاک ہوئے ۔ میں نے یہ اعدادوشمار اپنے اس نقطۂ نظر کی توضیح کے لیے پیش کیے ہیں کہ انگریز حکومت کو وحشیانہ حملوں اور انتہائی سخت اقدام کے باوجود قبائلی آزادی کی روح کو کچلنے میں پوری کامیابی حاصل نہیں ہوئی مگر انگریز حکومت افغانستان کوتنگ کرنے کے مقصد میں قبائلیوں سے ریشہ دوانی کرتی رہی تاہم قبائلی ساخت اور مزاج میں جو جمہوریت اور شورش ہے، اس کی وجہ سے یہ سارا مسئلہ برطانیہ کے لیے ایک دو دھاری تلوار رہا ۔

جدول ۸۱: ۳۸-۱۹۲۰ء کے دوران برطانوی ہند پر سرحد کے بیرونی عناصر کے حملے

سال	حملے	سال	حملے
۲۱-۱۹۲۰ء	۳۹۱	۳۰-۱۹۲۹ء	۴
۲۲-۱۹۲۱ء	۱۹۴	۳۱-۱۹۳۰ء	۱۷
۲۳-۱۹۲۲ء	۱۳۱	۳۲-۱۹۳۱ء	۲۱
۲۴-۱۹۲۳ء	۶۹	۳۳-۱۹۳۲ء	۱۷
۲۵-۱۹۲۴ء	۳۹	۳۴-۱۹۳۳ء	۸
۲۶-۱۹۲۵ء	۳۰	۳۵-۱۹۳۴ء	۲۱
۲۷-۱۹۲۶ء	۱۹	۳۶-۱۹۳۵ء	۳۸
۲۸-۱۹۲۷ء	۱۸	۳۷-۱۹۳۶ء	۳۷
۲۹-۱۹۲۸ء	۱۰	۳۸-۱۹۳۷ء	۷۴

ماخذ : سرکاری انتظامیہ کی رپورٹ بابت ۳۸ - ۱۹۲۰ ء اسپن، جے "دی پٹھان بورڈرلینڈ ۔ دی ہیگ ۱۹۶۳ء صفحہ ۱۸۷ ۔

۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے بعد یسے قبیلے اور ریاست کے تعلق میں بہت سی چیزوں میں تبدیلی ہوئی ہے ـ حملوں کا بنیادی مقصد نمایاں مطمح نظر اور استدلال جو مذہبی نوعیت کا تھا، یک لخت ختم ہوگیا ـ

ڈیورنڈ لائن کے جنوب اور مغرب میں جہاد کا استدلال ۱۹۴۷ء میں ختم ہوگیا ـ اس سے پہلے یہ دلیل دی جاتی تھی کہ جنگ، اغوا اور حملے، جو برطانوی ہند پر کیے جاتے تھے، وہ مقامی آبادی کے خلاف نہیں تھے، جو زیادہ تر مسلمانوں پر مشتمل تھی بلکہ یہ حملے ملک کے برطانوی حکمرانوں کے خلاف تھے ـ ۱۹۴۷ء میں وزیر اور محسود بڑی تعداد میں ان علاقوں میں داخل

ہوئے لیکن اس کا مقصد ہندوؤں کی چھوڑی ہوئی دکانوں اور بازاروں پر قبضہ کرنا تھا ـ اب ٹانک تمام وکمال محسود قبائل کی ملکیت میں ہے اور وہ تیزی سے ترقی کرنے والی ٹرانسپورٹ انڈسٹری کے مالک ہیں ـ وہ ٹانک کے گردونواح کے علاقے میں زراعت کرتے ہیں اور بتدریج حضری اضلاع کے طور طریقے اختیار کررہے ہیں ـ وزیری قبائل شمالی وزیرستان سے بنّوں کے ضلعی ہیڈکوارٹر میں منتقل ہوگئے ہیں اور ڈیرا اسماعیل خان میں (جنوبی وزیرستان) آگئے ہیں مگر دونوں قبیلے قبائلی علاقوں میں اپنے مکانوں اور زمینوں کی حفاظت کررہے ہیں اور قبائلی علاقوں میں وہ حدود اور حصار، جو ان کی زندگیوں کے گرد قائم ہیں، ختم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں ـ قبائلی علاقوں میں قبائلی نظم ونسق اور قبائلی زندگی اب بھی کسی نمایاں تبدیلی کے بغیر جاری ہے جیسے کہ وقت تھم گیا ہو ـ

رابطے کے ابتدائی مرحلے میں برطانوی حکومت اور

ٹانک قبائل کے درمیان وزیری قبائل اور برطانوی حکومت کے درمیان جو عہد نامے ہوئے تھے، وہ بنیادی طور پر اپنے مزاج، مندرجات اور لہجے کے اعتبار سے قلنگ رہنماؤں سے ہونے والے معاہدوں سے مختلف تھے جو یہ رہنما نئی، ابھرنے والی نام نہاد آزاد ریاستیں مثلاً سوات کے نمایندے تھے۔ اوّل الذکر معاہدوں سے دست نگر یا شکست خوردہ ایسے عوام کی ذہنیت کا اظہار نہیں ہوتا، جن کو اپنے سے بہتر قوت سے واسطہ ہو۔ دراصل ان عہدناموں کے بین السطور میں ایسے کھلے کھلے اشارے ہیں، جن سے ان عہدناموں کی قیمت اتنی بھی نہیں رہتی جتنی کہ اس کاغذ کی، جس پر وہ لکھے گئے تھے۔ مثال کے طور پر ان میں صریح اشارہ کیا گیا ہے کہ اگر وظیفہ پابندی سے ادا نہ ہوا تو نیک چلنی اور حملہ نہ کرنے کا وعدہ فوری طور پر توڑ دیا جائے گا۔ سیاسی اصطلاح میں ان عہدناموں سے یہ توقع تھی کہ برطانوی ہند پر قبائلی حملے نہیں ہوں گے۔ یہ ایک ایسی شق تھی جس کی اتنی بار خلاف ورزی ہوئی ہے کہ اس کی معنویت اور تقدّس ختم ہوگیا۔ ۱۵ اپریل ۱۹۰۲ء کو محسود قبائل کے ایک جرگے کے ساتھ جو عہدنامہ کیا گیا تھا اس میں مذکور تھا کہ قبائل اچھے چال چلن کا ثبوت دیں گے۔ سرکاری علاقے یعنی بنّوں، ڈیرا اسماعیل خان، شیرانی علاقے یا وانا یا ٹوچی یا گومل اور دوسرے تجارتی راستوں پر حملے نہیں کریں گے۔ وہ علاقے جہاں گڑبڑ کی اجازت تھی بہت بڑے تھے اور ان کی کوئی توضیح نہیں کی گئی تھی۔ انگریزوں نے قبیلے کو نکتہ کے مطابق (یا وراثتی تقسیم کے مطابق) ۵۴ ہزار روپے ادا کرنے کا وعدہ کیا تھا جو تینوں محسود قبائل، علی زئی، بہلول زئی اور شامن خیل میں

برابر تقسیم ہونا تھے ۔ ان وظائف کی وجہ سے نیک چلنی کا وعدہ لیا گیا تھا ۔ یہ وعدہ کس سنجیدگی سے ایفا ہوا اس کا اندازہ جدول نمبر ۸۴۱ سے کیا جاسکتا ہے۔ پوری صدی میں انگریزوں نے محسود قبیلے کے چال چلن کو مستقلاً اور یکساں طور پر خراب لکھا ہے ۔

ٹانک قبائل کے ساتھ ہونے والے معاہدوں میں واضح طور پر لکھا گیا ہے کہ قبائلیوں کو اپنے علاقے کے نظم و نسق کا اختیار ہوگا اور وہ اپنی معاشرتی اور معاشی زندگی کی تنظیم اپنے ماضی کے رسم و رواج کے مطابق کریں گے تاہم یہ نکتہ بھی کسی قدر ابہام کے ساتھ موجود تھا کہ وہ ایک بڑے کُل یعنی برطانوی ہند کے ایک جُز بننے کو قبول کرتے ہیں ۔ تاہم یہ شق کہ وہ برطانوی ہند کے خصوصی علاقے کا حصّہ تھے، واضح طور پر خط کشیدہ تھی ۔ برطانوی راج ،قبائلی علاقوں میں شاہراہوں اور ان کے دونوں جانب سو سو گز کی حدود میں تھا ۔ ہمارے سامنے یہ صورت حال واضح ہوتی ہے کہ ریاست جو صدی کے خاتمے پر ایک طاقت و رسلطنت کی نمایندہ تھی، مختلف تاریخی اور تنظیمی امور کی وجہ سے باجوڑ سے جنوبی وزیرستان ایجنسی تک پھیلے ہوئے بفرزون کو گوارا کرنے پر مجبور تھی ۔ ان علاقوں میں تمام و کمال وہ لوگ آباد تھے جنھیں میں نے ٹانک قبائل قرار دیا ہے ۔ اس صورت حال نے بڑے کھیل کو جاری رکھنے کے لیے بنیاد فراہم کی اور اس میں نئی جہت اور پیچیدگی کا اضافہ کیا ۔

اب میں مختصر طور پر مذکورہ بالا بحث کے اصولوں کو واضح کرنے کے لیے تاریخی تواتر کا تذکرہ کروں گا

یہاں جو سوال پیدا ہوتا ہے وہی اصل مسئلہ کا بیان بھی ہے ۔ کیا وجہ تھی کہ قبائلی علاقوں کو ضم اور بالآخر اس مفہوم میں محصور کیوں نہیں کیاگیا جس مفہوم میں یہ اصطلاح بشریاتی ادب میں استعمال ہوتی ہے ؟ ۔ اس کا جواب سہولت کے ساتھ جنوبی ایشیا میں استعماری طاقتوں کے انتظامی ڈھانچوں یا فوجی مشقوں کے حوالے سے نہیں دیا جاسکتا بلکہ اس کا جواب ان سلطنتوں کی استعماری نوعیت ، ان کی توسیع ،تدابیر ، پالیسیوں اور مقاصد میں ملتا ہے جن کے نتیجے میں وسطی ایشیا میں ان سلطنتوں کے آمنے سامنے اور جنگ و جدال کی صورت میں نکلا ۔ یہ بڑی بازی افغانستان میں فاضل منطقہ کی تخلیق چاہتی تھی ۔ برطانویوں کو یہ کہیں زیادہ آسان معلوم ہوا کہ فاضل منطقہ کا بھی ایک فاضل منطقہ بنادیں، چناں چہ انھوں نے قبائلی علاقوں کا منطقہ بنادیا ۔ تاریخی واقعات کے سلسلے ، یا اگر بڑی بازی کی مثال لی جائے تو کھیل دراصل یہ تھا کہ ایشیا کی بساط پر کھیل کو بڑھا کر بھرپور جنگ بنائے یا کوئی اہم مہرہ پٹوائے بغیر ،پیادوں کو آگے بڑھایا جائے ۔ لیکن وسطی ایشیا کی بساط پر پیادے اکثر خود ہی بڑھ جاتے تھے اور بعض اوقات پیادے کے بجائے شاہ کو پٹوانا قرین مصلحت ہو جاتا تھا ، جیسا آگے بیان کیا گیا ہے ۔ چناں چہ ایک تناقص پیدا ہوگیا جو استعماری توسیع پسندی میں غیرمعمولی نوعیت کا تھا : سرحدی قبائل اور علاقے جان بوجھ کر تاریخی نظیر کی پیروی میں اور اعلی ترین سطحوں پر غوروخوض کے بعد آزاد چھوڑ دیے گئے ۔ " اس قسم کی

آزادی ہندوستان میں ہرحکومت اور ہر حکمران خاندان کے تحفظ کے لیے ہمیشہ لازمی رہی ہے "[۲۲] فاضل منطقے امن کے منطقے، زمین جھلساؤ پالیسیاں سلطنتوں کی تاریخ میں اور ان کی سرحدوں پر عام رہی ہیں ۔ لیکن پچھلی صدی میں برطانوی سلطنت جیسی توانا، جارح بڑھتی ہوئی سلطنت کی تاریخ میں، جو اپنے نقطۂ عروج پر ہو، ایسے واقعات کم عام ہیں ۔ برطانوی ہندی سلطنت نے بالآخر اپنے سرحدی پختون قبائل کے مسئلے کا حل ڈھونڈ لیا تھا: ایک معین منطقہ، ایک غیر مملوکہ سرزمین، جسے سرکاری طور پر قبائلی علاقوں کا نام دیا گیا ۔

۱۹۰۱ء میں شمال مغربی سرحدی صوبہ لارڈکرزن نے قائم کیا جو خود سلطنت برطانیہ کی ایک علامت تھا، اور سلطنت کے شاعر کپلنگ نے اسی علاقے کو ادبی شہرت بخش کر یہاں کے لوگوں اور یہاں کے علاقے کو ایک تحیّر بخشا ۔ بڑی بازی کی نوعیت ایسی تھی کہ سلطنت برطانیہ کی سب سے زیادہ جذبات ابھارنے والی اور دل پسند تحریریں وجود میں آئیں جن میں کپلنگ کی اپنی معروف ترین تحریریں، مثلاً KIM مثالی حیثیت رکھتی ہیں[۲۳]

بڑی بازی بجائے خود عہد وکٹوریا کے انگلستان کے درمیانہ اور اعلیٰ طبقوں کے پبلک اسکول فلسفہ کی تمثیل اور توسیع تھی ۔ یہ ایک کھیل تھا، جو "لائق" کھلاڑیوں کے درمیان کھیلا جارہا تھا، اس میں وقفے بھی تھے، ریفری بھی تھے، حدود بھی تھیں بلکہ ایک قسم کے قاعدے بھی تھے ۔ یہ سارا کھیل ایک نیم سورمائی سانچے میں ڈھلا ہوا اور سلطنت برطانیہ کے رویّے کا پرتو تھا جس میں "عزّت"، "شہرت" اور "ملکہ" اور ملک کی خدمت کی خاطر" قدرے سازش" اور خطرے کی بھی آمیزش تھی[۲۴] دوسری طرف قبائلی ذہن ایک قسم کے آئینے میں

منعکس ہوتا ہے ۔ ہم یہاں بڑی بازی کے اس پہلو کو پیش کریں گے جو قبائلیوں کی نگاہ سے نظر آتا تھا اور جس سے وہ اس علاقے میں اکثر فائدہ اٹھاتے تھے ۔

یہ کھیل پیچیدہ اور مشکل تھا اور مسئلے کی مخصوص نوعیت سے دہلی بھی اتنا ہی آگاہ تھا جتنا کابل اور ماسکو ۔ صورت حال کو تسلیم کرنے کے بعد "قبائل بفر کی بفر تھیں اور (ڈیورنڈ) لائن میں بین الاقوامی سرحدوں کی بے لچک سختی نہ تھی۔ اس کے دونوں طرف واقع ممالک میں سے ہر ایک کو یہ سمجھنا پڑا کہ قبائل میں اپنا اثرورسوخ بڑھانا لازماً دوسرے فریق کو شبہات میں مبتلا کردے گا ۔ ایسا سمجھوتا برطانیہ کا معمول تھا ، لیکن اس کے علاوہ کوئی دوسرا قابل قبول حل تھا بھی نہیں اور ، اگر مسئلہ کی پیچیدگی کو مدِّنظر رکھا جائے، تو اس سے خاطرخواہ نتائج برآمد ہوئے "[۲۵] ۔

اگرچہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ سرحدی قبائل نے ہمیشہ یہ طے کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے کہ افغانستان میں طاقت کس کے پاس رہے گی "[۲۶] لیکن قبائلی علاقہ برطانویوں کے لیے سدا دو دھاری تلوار رہا اور وہ ہمیشہ متفکّر اور چوکس رہے ۔ تاہم ، اگر محاز نہ کھولا جاتا تو برطانوی جب چاہتے اس علاقے کو ، ڈیورنڈ لائن کے پار کابل کی حکومت کو ہلانے یا جھٹکا دینے کے لیے استعمال کرسکتے تھے ۔ ڈیورنڈ کے معاہدے[۲۷] میں بین الاقوامی امن کی مخلصانہ امید کا شاذونادر ہی لحاظ کیا گیا اور ڈیورنڈ لائن کے بین الاقوامی سرحد کے دونوں جانب معاہدے کی مسلسل خلاف ورزیاں ہوتی رہیں ۔

سندھ پار علاقے (یعنی شمال مغربی سرحدی صوبہ)

پر گزشتہ صدی میں دہلی میں وضع کی ہوئی کئی پالیسیاں
نافذ کی گئیں جو تنازع اور بدلتے حالات میں ذہنوں
اور پالیسیوں کی آئینہ دار تھیں: ۱۸۵۷ء کی بغاوت
کے بعد "استادانہ بے عملی" کے بعد "مصالحتی مداخلت"
کی پالیسی میں زیادہ دلچسپی کا اظہار ہوا، جس کے
نتیجے میں زیادہ سخت "سرحد بند پالیسی" نافذ ہوئی اور
آخر میں صدی کے اختتام کے قریب جارحانہ "پیش قدمی
کی پالیسی" کا دور دورہ ہوا[۲۸] اس تمام عرصے میں
کابل کی حکومت سے برطانیہ کے تعلقات پختونوں کی
سرزمین یعنی شمال مغربی سرحدی صوبے میں ان کی
پالیسیوں کے تابع تھے۔ اس کا بہت کم احساس ہے کہ
کابل قبائلی علاقوں سے کتنا نزدیک ہے۔ کابل کا
کرم ایجنسی سے فاصلہ تقریباً ۵۰ میل ہے جو ٹرک اور
بسیں ایک دن سے کم مدت میں طے کرلیتی ہیں۔ اس تعلق
کو برقرار رکھنے اور بڑی بازی لگانے کے لیے قبائلی
علاقوں کی صورت حال کو بنیادی اہمیت کا حامل سمجھا
گیا۔ ضرورت کی مجبوری سے قبائل علاقوں کو مخصوص
علاقے تسلیم کیا گیا؛ اگر یہ علاقے پہلے سے موجود نہ
ہوتے تو تخلیق کیے جاتے۔

اس بڑی بازی میں صرف طاقتور استعماری ریاستیں
شامل نہ تھیں بلکہ کم پیداواری علاقوں میں رہنے والے
چھوٹے غیر معروف قبائل بھی شامل تھے جو افغانستان
اور برصغیر جنوبی ایشیا کے درمیان جنوبی اور وسطی
ایشیا کے درمیان فاصل مرکزی کوہستانی سلسلوں کے
ساتھ ساتھ بستے تھے۔ یہی وہ قبائل تھے جنھوں نے
بھاری توپ خانے اور ہوائی بمباری کا پرانی مگر
کارگر ۳۰۳ رائفلوں سے ڈٹ کر مقابلہ کیا اور برطانوی
بٹالینوں کو روکا اور ان کا صفایا کردیا۔

قبائل کی ساخت ، تنظیم اور تاریخ کے حوالے سے یہ قبائل اس بازی میں نہ برطانویوں کا کھیل کھیل رہے تھے نہ افغانیوں کا نہ روسیوں کا ، وہ تو صرف اپنی بازی کھیل رہے تھے ۔ ان کی یہ بازی صحیح معنوں میں بڑی بازی تو نہ تھی جس میں بڑے معرکے ، ہوائی جنگ ، زر کثیر کا خرچہ اور پیچیدہ نقل و حمل شامل ہوتا ہے، لیکن یہ بازی جنگی تدبیر کے پیدائشی ماہر کی لاثانی مہارت کے ساتھ کھیلی گئی جس کی وجہ سے ایشیا کے سب سے مرکزی اور سیاسی طور پر اہم علاقے میں رہنے کے باوجود ، یہ قبائل صدیوں سے آزاد رہے ۔ ایک محسود ملک نے مجھ سے بڑے جامع انداز میں اس بڑی بازی کی روح بیان کی " ہم دو لڑاکا بیویوں والے مردوں کی طرح ہیں دونوں بیویاں ہمیں اپنی اپنی طرف کھینچتی ہیں اور کبھی ہم ایک کو ترجیح دیتے ہیں ، کبھی دوسری کو" ۔ اگر یہ خیالات دہلی کے (برطانوی) نوآبادیاتی سیکرٹری کو معلوم ہوجاتے تو اسے یقیناً غصہ آتا کیوں کہ وہ سمجھتا تھا کہ وہی کٹھ پتلیوں کو نچا رہا ہے چناں چہ ڈیورنڈ لائن کے کھنچنے سے قبائلی سرحدوں کے تعین میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہوگیا اور سرحدی قبائل کی آزادی کو مزید تقویت ملی ۔ اس بڑی بازی میں اور قبائلی انتظامی افسران کے ساتھ ملوّث ہونے سے قبائلی معاشرے کا دنیا سے تعلق پیدا ہوا ، لیکن قبائل کی اندرونی ساخت پر کوئی اثر مرتّب نہ ہوا نہ معاشرے میں کوئی مداخلت ہوئی ۔ قاعدے بڑے واضح تھے، یعنی بدل، تور ، وغیرہ جو پختون والی کے مرکزی اصول ہیں اور نئی انتظامیہ کے نافذ کردہ قوانین کا ان سے بدیہتاً کوئی تعلق نہ تھا ۔

ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ شمال مغربی سرحدی

صوبے میں نو آبادیاتی تصادم کے رومان زدہ پہلو اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تحیّر و استعجاب سے قطع نظر، قبائلی علاقہ برطانویوں کی بڑی بازی کی تزویر کے اہم بلکہ لازمی اجزا تھے۔ افغانستان صدی کے اختتام پر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ایشیا کی دو عظیم طاقتوں یعنی روس اور برطانوی سلطنتوں کے درمیان کلیدی اور فاصل ریاست تھی۔ قبائلی علاقوں کے ذریعے برطانویوں کو روسیوں پر ہمیشہ فوقیت حاصل رہی جس کی وجہ قبائلی تنظیم اور ساخت کی نوعیت اور اس کے ساتھ ساتھ قبائلی علاقوں پر نافذ کردہ مخصوص قسم کا انتظام و انصرام تھا۔ مثال کے طور پر افغانستان میں قبائلی یورش یا یلغار کی برطانوی ہمیشہ حوصلہ شکنی کرتے تھے یا اس سے بری الذمہ ہو جاتے تھے درآں حالیکہ حقیقت یہ ہے کہ اس حملے کے لیے برطانوی پولیٹیکل ایجنٹ مالی امداد بھی دیتا تھا اور اس کی ہدایات بھی دیتا تھا۔ گویا ایک سطح پر وہ بین الاقوامی سرحد کے پار اس قسم کی ہر کارروائی کی حوصلہ شکنی کرتا تھا بلکہ سرکاری طور پر اس کی مذمت بھی کرتا تھا، لیکن دوسری سطح پر وہ بڑی بازی میں بالواسطہ اپنا کردار ادا کرتا تھا[۲۹]

پچھلی صدی میں پنجاب سے نکل کر سندھ پار کرنے کے بعد برطانوی منتظمین کو قبائل اور افغان حکومت کے درمیان خصوصی تعلق کا احساس ہوا: "اس قسم کے لوگوں کے جذبات اور رجحانات فطری طور پر ہماری حکومت کے خلاف ہیں اور ان کی حوصلہ افزائی صرف کابل (کی حکومت) ہی کرسکتی ہے"[۳۰]

افغان حکومت نے وزیرستان کے رہنماؤں کو جیتنے کی ان تھک کوشش کی اور ۱۹۱۹ء میں آخری برطانوی افغان

جنگ کے بعد ان کے ساتھ زیادہ تکریم و تعظیم کا سلوک کیا: "دارالحکومت (کابل) پہنچنے پر امیر نے بہ نفس نفیس ملکوں کی پوری عزت کے ساتھ پذیرائی کی اور ان کو سرائے لے گئے جو ان کی رہائش کے لیے مخصوص کی گئی تھی "[۳۱]

وزیرستانی قبائل کو ساتھ ملانے اور ان کی ہمدردیاں حاصل کرنے کے لیے ان کو خصوصی تمغے اور اعزازی نشانات دیے گئے؛ "بعد ازاں امیر نے ملکوں کو انعامات دیے اور تمغے عطا کیے ۔ یہ تمغے ان تمغوں سے ملتے جلتے تھے جو امیر نے برطانویوں کے خلاف جنگ میں اپنے سپاہیوں کو دیے تھے ۔ ملیشیا کے بھگوڑے افسروں کو ۳۰۰ روپے فی کس اور سپاہیوں کو ۱۰۰ روپے فی کس کے خصوصی انعامات دیے گئے"[۳۲] چند برس بعد افغان تزویر کے نتائج اس وقت سامنے آئے جب وزیری اور محسود قبائل نے شمالی صوبے میں افغانیوں کی خاطر جنگ کی ۔ قبائلیوں میں افغان اثرات اور بڑھے اور ۱۲۰۰ نفری پر مشتمل وزیری ملیشیا کے دو کور دستے، جن کے مستقر مقون اور اُرگُن میں تھے[۱۲] بھرتی کیے گئے بھرتی کا آغاز جولائی ۱۹۲۴ء میں ہوا اور اگست کے اختتام تک ۴۰۰ افراد بھرتی ہو چکے تھے ۔ ان میں سے کچھ وزیری اور ان سے کچھ زیادہ محسود ملیشیا کے سپاہیوں نے شمالی صوبوں میں ترکستان کی سرحد پر دادِ شجاعت دی اور ان کو صوفیانہ انعامات سے نوازا گیا[۳۳]

لیکن ہندوستان کے پولیٹیکل شعبہ اور قبائلی علاقوں میں متعین اس شعبے کے افسران کے پاس کچھ چالیں باقی تھیں اور جب ۱۹۲۹ء میں شاہ امان اللہ کو تخت سے اتارا گیا اور بچّہ سقّہ نے تختِ شاہی پر قبضہ کر لیا تو ان کو موقع مل گیا ۔

ایک صاحب تخیل پولیٹیکل ایجنٹ کے لیے وزیرستان کے قبائل کو یہ سمجھانا مشکل نہ تھا کہ کابل میں لٹنے کے لیے مال بہت ہے اور اگر وہ چند روز کی مہم پر سرحد پار چلے جائیں تو عزت اور شہرت ان کی منتظر ہے — لہذا ۱۹۲۹ء میں محسود اور وزیری قبائل کے سرحد پار کرکے خوست پہنچے اور پھر خزاں میں متون کے مقام پر نادر خان سے آملے — جو اس فوج کے ہراول دستے میں تھے جس نے تیزی سے پیش قدمی کرکے اکتوبر کے وسط تک کابل پر قبضہ کرلیا، بچّہ سقّہ کو معزول کیا اور نادرخان کو تخت پر بٹھایا — وزیرستان کے بارے میں اپنی کتاب کے باب میں کیرو یاد دلاتا ہے کہ یہ لشکر نادر کی پیش قدمی میں ہراول تھا، یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے اس کے لیے کابل پر قبضہ کیا اور درّانی خاندان کی دوبارہ تخت نشینی ممکن بنائی — وہ حقیقتاً اس زمانے کے بادشاہ گر تھے" ۳۴ اس وقت سے یہ قبائل کابل کو حکمرانوں کو اس فتح میں اپنے حصّے کی برابر یاد دلاتے رہے ہیں —

وزیری اور محسود قبائل کو معاوضہ دینے کے لیے نادرخان، جس کا خزانہ خالی تھا، انھیں اپنے ہی دارالحکومت میں لوٹ مار کی اجازت دینے پر مجبور ہو گیا سال کے ختم ہونے پر یہ قبائلی بہت سا مال غنیمت، رائفلیں اور گولہ بارود لے کر اپنے گھروں کو واپس آگئے — آیندہ سال کے ابتدائی حصّے میں وزیرستان کے قبائل بہت سی رائفلیں خوست کی افغان رعایا کو فروخت کرچکے تھے یا گولیوں کے بدلے میں دے چکے تھے؛ یہ قبائل شعبدہ بازی کی ایک مخصوص مثال ہے —

کچھ ہی عرصے کے بعد مرحوم بچّہ سقّہ کے پیرووں نے کابل کے تقریباً نواح میں بغاوت کردی اورنادرخان کو دوبارہ پختون قبائل سے مدد حاصل کرنی پڑی۔ لیکن اس مرتبہ وہ معاوضے کے طور پر کابل میں لوٹ مار کرائے بغیر انھیں گھر بھیجنے میں کامیاب رہا۔ چند برس کے اندر یہی قبائل نادر خان پر لعن طعن کر رہے تھے اور کہہ رہے تھے کہ انھوں نے تو امان اللّٰہ کو، جو بادشاہت کا اصل حق دار تھا، تخت پر بٹھانے کے لیے نادر خان کی حمایت کی تھی ۔ وزیرستان کے قبائل، جنھیں یہ احساس تھا کہ "بادشاہ گر باآسانی بادشاہ شکن بھی ہوسکتے ہیں" [۳۵] بادشاہ گری اور ساتھ ہی ساتھ مال غنیمت جمع کرنے کی ایک اور کوشش کے لیے تیار ہوگئے ۔ ۱۹۳۳ء میں انھوں نے خوست میں متون کا محاصرہ کرلیا اور بادشاہ کے بھائی ہاشم خان کی سرکردگی میں پوری افغان فوج نے بڑی مشکل سے ان کو پسپا کیا ورنہ ۱۹۲۹ء کی کہانی دہرائی جاتی ۔

تاہم یہ بازی دونوں فریق کھیل رہے تھے اور کھیل سکتے تھے کیوں کہ قبائل، جیسا کہ میں بتا رہا ہوں، ہمیشہ سے دو دھاری تلوار رہے ہیں اورزیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ دوسری طاقتوں نے قبائلی علاقے کے تلاطم سے فائدہ اٹھانے کی کوشش میں اس صورت حال سے فائدہ اٹھا لیا ۔ تیسری دہائی کے آخر میں محترم جیلانی خاندان کا ایک نوجوان شامی، جو عرف عام میں شامی میر کہلایا، وزیرستان کے قلب میں کنی گرام کے مقام پر گدّی نشین ہوا اور افواہ یہ پھیلی کہ ایک فوج لے کر آگے بڑھے گا لیکن یہ واضح نہ ہوسکا کہ اس کا رخ برطانویوں کی طرف ہوگا یا کابل کی جانب ۔

یورپ میں جنگ کے بادل گھرے ہوتے جا رہے تھے اور برطانوی وزیرستان میں ایک اور مہم جوئی کی تاب نہیں رکھتے تھے ـ وزیری اور محسود قبائلی لشکر جمع ہونے لگے تھے اور برطانویوں کے اپنے علاقے میں صورت حال تیزی سے خراب ہوسکتی تھی کہ ایک زیرک پولیٹیکل ایجنٹ نے بڑی تیزی سے اپنا کام دکھایا ـ اس نے شامی پیر کو بظاہر تخمیناً ۲۰۰۰۰ ہزار طلائی پاؤنڈ لے کر وزیرستان سے پرواز کرجانے پر آمادہ کرلیا ـ کابل کو بھی سبق مل گیا جو چیز ۲۰۰۰۰ ہزار پونڈ سے رک سکتی تھی وہی چیز اتنی ہی یا اس سے کم رقم سے دوبارہ شروع کرائی جاسکتی تھی ـ چناں چہ خاص طور پر ڈیورنڈ لائن کے برطانوی پہلو پر آباد پختون قبائل کو افغان حکومت سے ملنے والی امدادی رقوم بڑھادی گئیں اور کابل کے شاہی دربار میں پیش ہونے والے قبائلی ملکوں کو بڑی فیاضی سے خلعت دی گئی ـ

قبائل اور ریاستوں کے بین عمل کی آخری مثال ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند کے پس منظر میں ملتی ہے ـ ۱۹۴۷ء میں وزیرستان کے قبائل نے ایک مرتبہ پھر دکھادیا کہ بڑے ریاستی نظاموں اور بہتر اور باضابطہ افواج کے خلاف ان کی تیز رفتار اور شان دار تزدیری عسکری پیش قدمی کی صلاحیّت ختم نہیں ہوئی تھی ـ ازخود اور رضاکارانہ طور پر وہ جوق در جوق کشمیر کی مسلم ریاست میں داخل ہوئے جو ہندوستان اور پاکستان کے درمیان متنازعہ تھی، اور جہاں ابتری پھیلی ہوئی تھی ـ خود اپنی ہی قوّت سے انھوں نے باضابطہ فوج کو مار بھگایا اور کشمیر فتح کیا ہی چاہتے تھے ـ انھوں نے کشمیر کی باضابطہ ڈوگرہ فوج کو بھاگنے پر مجبور کردیا اور ۱۳ اکتوبر تک پختون لشکر سری نگر سے ۱۸ میل دور پٹن تک پہنچ گیا ـ باضابطہ ہندوستانی

فوج کی سکھ بٹالین ہوائی جہاز کےذریعے اتاری گئی اور سری نگر کے ہوائی اڈے پر اگر بروقت نہ پہنچتی تو قبائلی اس پر قبضہ کرچکے ہوتے، پھر ہندوستانی افواج تیزی سے کشمیر پہنچائی جانے لگیں ـ بھاری ہتھیاروں سے لیس اور کمک اور رسد کی حمایت والی باضابطہ افواج کی بڑی تعداد جو مع سازوسامان دہلی سے ہوائی جہازوں کے ذریعے بھیجی گئی،ہندوستانیوں کے کام آئی ـ ورنہ پرانی ۳۰۳ء رائفلوں سے مسلّح قبائلی برّصغیر کے ایک اہم ترین علاقے پر قبضہ کرلیتے اور برّصغیر کی تقدیر اور تاریخ کا رخ یکسر بدل دیتے ـ اگلی تین دہائیوں میں ہندوستان اور پاکستان میں کشمیر کے مسئلے پر تین جنگیں ہوچکی ہیں ـ

اگرچہ کشمیر کی اصل جنگ وادی میں لڑی گئی لیکن (قبائلی)حملہ آور ساری ریاست میں پھیل گئے ـ گھروں سے فاصلہ ہمیشہ سے قبائلیوں کی جنگ کرنے کی مدّت متعین کرتا رہا ہے اور یہاں بھی اس کو پیش نظر رکھنا چاہیے ـ سری نگر خیبر کے دہانے پر واقع قلعہ جمرود سے ۲۵۰ میل دور ہے، اور وزیرستان کے قلب میں واقع رزمک سے اس کا فاصلہ تقریباً دوگنا ہے ـ یہ سوال دل چسپی کا حامل ہے کہ اگر جنگ طول کھینچتی تو وزیروں کی جنگی تدبیر کا کلاسیکی مرض ان کی کارکردگی پر کیا اثر ڈالتا ـ

اس امر کی نشان دہی ضروری ہے کہ ڈیورنڈلائن کے دونوں طرف کے پختون قبائل نے کشمیر کی لڑائی کو جہاد سمجھا اوردور افتادہ برمل علاقے کے وزیری قبائلی بھی کشمیر جانے والے لشکر میں شامل ہوگئے ـ اس صورت حال میں نسلی ہم آہنگی جس میں ڈیورنڈلائن حائل نہیں ہوسکتی تھی، اس جنگ میں اصل محرّک بن گئی جسے سیدھی سادی مذہبی جنگ سمجھا گیا[۳۶] قبائلی علاقے میں

کشمیر کے واقعات کی یادیں آج بھی تازہ ہیں اور ملک کہتے ہیں : "یہ ہماری زندگی کا بہترین دور تھا۔ ہم گاتے ہوئے رائفلیں تھامے بڑھتے جارہے تھے ۔ کوئی بھی ہمارے سامنے ٹھیر نہیں سکتا تھا" ۳۷ قبائلی ٹکڑیوں کے سردار جرگوں کی طرف سے جب قبائلی علاقوں کے پولیٹیکل افسروں سے ملتے ہیں تو آج بھی گفتگو یوں شروع کرتے ہیں کہ "صاحب ، ہم نے پاکستان کے لیے ہر چیز قربان کردی ہے ۔ ہم نے اسلام اورپاکستان کے لیے خون بہایا ہے ۔ ہمیں مطالبے کرنے کا حق ہے"۔

کشمیر کے جہاد کے بارے میں اسپین کی تحریر اس باب میں میرے مبحث کے سیاق سے خاص مناسبت رکھتی ہے " اس کی طرف بہت کم توجہ مبذول کی گئی ہے اور اس میں قبائل کے کردار کی کلید ملتی ہے اور اسی سے ان کی طاقت کی حدود اور امکانات ظاہر ہوتے ہیں " ۳۸ میں اس تجزیے سے اس لحاظ سے متفق ہوں کہ اتنے بڑے پیمانے کے فوجی معرکوں سے قبائلیوں کی "حدود" (قبائلی ساخت اور تنظیم میں یک جدی رقابت کی وجہ سے باہمی حسد) اور " امکانات " (آزادی کے ایک متشدد احساس کی بدولت جنگ کی بے پناہ صلاحیت)دونوں واضح ہوجاتے ہیں ۔

نتیجہ

محسود ملکوں نے مغربی تہذیب کا ،جس کی نمائندگی برطانوی سلطنت کرتی تھی،سامنا کیا ، اسے پرکھا اورپھر رد کردیا اور اپنے ریزیڈنٹ سر ایولین ہاوُل سے یہ درخواست کی کہ "ہمیں ہمارے اجداد کی طرح مرد رہنے دیجیے" ۳۹ آخر میں شاید ہمیں وزیرستان کی سیاسی انتظامیہ کے بارے میں ایک اعلیٰ برطانوی افسر کے اس جملے سے اتفاق کرنا پڑے گا جو اس نے ہاوُل کے ہلکے پھلکے کلاسیک "مزھ" پڑھ کر کہا تھا "یہ بے نتیجہ

مساعی کا کتنا عمدہ ریکارڈ ہے"[۴۰] قبائل کا مسئلہ یعنی نسلی، سیاسی اور انتظامی اعتبار سے ان کی سرحدوں کا تعین ۱۹۴۷ء تک اتنا ہی گنجلک رہا جتنا پچھلی صدی میں تھا ۔

حال میں تیز رفتار تبدیلیاں آرہی ہیں جن کے سماجی اور اقتصادی اثرات دور رس ہوں گے[۴۱] آج قبائلی علاقوں میں ایک محسود پولیٹیکل ایجنٹ ہے، پاکستانی فوج میں ایک محسود جنرل ہے اور ایک صوبہ کا ڈیولپمنٹ کمشنر بھی ایک محسود ہے ۔ ان اعلی افسران کے علاوہ ہزاروں وزیری اور محسود مملکت پاکستان کے مختلف شعبوں میں کام کررہے ہیں ۔ سرکاری ملازمت ،طرززندگی، ذہنی افتاد، اور مآل کار ، ثقافت اور روایت کو بدل دیتی ہے ۔ آگے چل کر قبیلے اور مملکت میں فرق کا اتنا جواز نہ رہے گا جتنا ماضی میں تھا اور اس وجہ سے اس فرق کو برقرار رکھنے کی کوشش میں شدت بھی باقی نہ رہے گی آیندہ نسل شاید قبیلے اور اس کے رسوم ورواج کو سرحد کے دونوں جانب بڑی ریاستوں میں ضم ہوتا دیکھ سکے ۔

جب میں وزیریوں اور محسودوں سے پوچھتا ہوں کہ کیا وہ آج بھی اپنے اجداد کی طرح عمیق ترین مفہوم میں مرد ہیں تو ان کا جواب ہمیشہ نفی میں ہوتا ہے۔ "نہیں ہم نرم پڑگئے ہیں ۔ ہم کاروباری ہوگئے ہیں ۔ اب ٹانک اور ڈیرہ اسماعیل خان میں ہماری دوکانیں ہیں ۔ ہم بسیں چلاتے ہیں ۔ ہم اضلاع (بنوں اور ڈیرہ اسماعیل خان) میں کاشت کرتے ہیں ۔ ہم نے اپنے اجداد کے طورطریقے چھوڑ دیے ہیں"۔ فضا مین تبدیلی آرہی ہے ۔ اسکول، سڑکیں اور ملازمتیں ثقافتی اور سماجی رویّوں میں تبدیلیاں لا رہی ہیں ۔

متصل قومی ریاستوں کے تعلق سے قبائل کی بالعموم

اور وزیرستان کے قبائل کی بالخصوص اہمیت ، ۱۹۴۷ ء میں برّصغیر سے برطانویوں کے نکلنے کے ساتھ بڑی بازی کا ایک باب اچانک ختم ہوتے ہی، اپنی ایک جہت سے محروم ہوگئی ۔ ریاستیں قبائل سے کھیلتی تھیں مگر قبائل بھی ریاستوں کو ایک دوسرے سے بھڑادیتے تھے اور قبائل سیاسی نظم و نسق سے ایک حد تک آزاد اور بڑی حد تک بشریاتی اخلاص کے حامل رہے تھے ۔ ۱۹۴۷ ء میں بڑی بازی کے دو بڑے فریقوں میں سے ایک کے میدان سے رخصت ہوجانے کے بعد ایک خلا پیدا ہوگیا اور اب یوں محسوس ہوتا ہے کہ صرف ایک ہی کھلاڑی میدان میں رہ گیا ہے ۔ نئے حقائق کے نتیجے میں ساتویں دہائی کے آخر اور آٹھویں دہائی کے شروع میں اس علاقے کی سیاست نے کچھ نئی کروٹیں لی ہیں اور خیال ہوتا ہے کہ صدیوں پہلے جو بڑی بازی شروع ہوئی تھی اس کی پیش گوئی اور اختتام ہورہا ہے ۔

دو فوری نتائج یہ نکلے ہیں کہ قبائلی (۱) پاکستان میں بڑی ریاست کے ساتھ اپنے تعلق کے حوالے سے، خواہ اقتصادی ترقی کے لیے خواہ سیاسی انضمام کے لیے ساتویں دہائی کی طرح لیکن بیش از بیش مخلصانہ اور پرتپاک تعلقات کی حدود میں رہتے ہوئے Encapsulation کی رفتار متعین کررہا ہے[۲۳] اور (۲) یہ محسوس کررہا ہے کہ ایک کھلاڑی کے رخصت ہوجانے سے پرانی بڑی بازی میں اس کا کردار بہت محدود ہوگیا ہے ۔ ترازو کے دونوں پلڑے برابر نہیں ہیں ۔ مزید برآں ہزاروں افراد کے خلیج کی ریاستوں میں چلے جانے، Settled علاقوں میں زمینیں خریدنے اور باقی ملک میں انتظامیہ اور کاروبار میں ملوث ہونے کے باعث قبیلے کی ساخت اور تنظیم بھی متاثر ہورہی ہے ۔

اگرچہ قبائلی علاقوں میں قبائل کی ساخت اور

تنظیم ابھی بڑی حدتک برقرار رہے، لیکن اقتصادی پیش رفت، ترک وطن اور تعلیم سے قبائلیوں کی عسکری روح اور ان کے ذہنی رویّے لازماً متاثر ہوتے ہوں گے ۔ آخری فوجی معرکہ جس میں وزیرستانی قبائل ملوث تھے ۴۸ ۔ ۱۹۴۷ ء میں ہوا، اسے ۳۰ برس سے زیادہ عرصہ ہوگیا ۔ صرف وقت اور تاریخ ہی بتاسکتی ہے کہ (قبائلیوں کی) نئی نسل اپنے اجداد کی آزادہ روی اور عسکری اوصاف کی پیروی کرے گی یا اس طرز حیات کو خون دے کر تحفّظ دینے کے لائق سمجھے گی ۔

حواشی

۱۔ بشریات میں قبیلے کی تعریف ابھی تک واضح نہیں ہے، یہ ایک فاضل ماہر بشریات کے اس موضوع پر لکھے ہوئے باب کے عنوان سے ظاہر ہے :

"The Concept of "Tribe" a crisis involving merely a concept or the empirical foundations of anthropology itself?"

گوڈیلر ۔ ایم ۔ "پرسپکیٹوِاِن مارکسسٹ اینتھروپولوجی" کیمبرج، ۱۹۷۷ء ۔

۲۔ جدید قومی ریاستوں کے استحکام اور مقامی قبائل سے ان کے تعلقات کا سوال اب ماہرین بشریات کی توجہ مبذول کررہا ہے اور افریقہ اور ایشیا میں حالیہ سیاسی وقوعات کی روشنی میں اہمیت کا حامل ہے ۔ ملاحظہ ہو: کولسن، ای ۔ "کنٹمپریری ٹرائبس اینڈ دی ڈیولپ منٹ آف نیشنلزم" اور اِسکینر، ای ۔ "گروپ ڈائنامِکس اِن دی پولیٹکس آف چینجنگ سوسائٹیز: دی پروبلم آف ٹرائبل پولیٹکس اِن افریقہ این ایسے آن دی پروبلم آف ٹرائب" سیئٹل اینڈ لندن، ۱۹۷۱ء اورڈویری، ایل۔

اینڈ البرٹ، ایل ـ" افغانستان ان دی ۱۹۷۱ء" نیویارک، ۱۹۷۴ء ـ

۳ـ "محصورگری" Encapsulation پر ملاحظات کے لیے میں پروفیسر بیلی کا حوالہ دوں گا: تحقیق نے ایسے معاشروں کا کھوج لگایا اور ان کی تفسیر کی ہے جن کے یہاں اقتدار اعلیٰ کسی کے پاس نہیں ہوتا، نہ وہ ریاست ہوتے ہیں، لیکن اپنے لوگوں کو منظّم زندگی گزارنے کے لائق بناتے ہیں ـ مزیدبرآں بڑے معاشروں میں محصور چھوٹی آبادیوں، مثلاً دیہاتوں، قوموں یا نوآبادیاتی Dependencies (ماتحت علاقہ جات) کے اندر موجود قبیلوں یا شہری آبادیوں کی ٹکڑیوں وغیرہ سے، جن کے معاملات میں ریاست کے حکّام کبھی کبھار ہی ملوث ہوتے ہیں اور سیاسی ڈھانچے فعال ہیں، بشریات دانوں کی دل چسپی کے پیش نظر قبائل کو ایسی ساختیں سمجھنے کے سوا چارہ نہیں جو محصور کرنے والی عظیم تر سیاسی ساختوں سے جزواً آزاد ہوتی ہیں اور جزواً ان کی تابع " ـ بیلی نے محصور کرنے والے اور محصور ہونے والے کے درمیان تعلق کو مزید واضح کیا ہے: " ماتحت علاقہ (Dependency) حقیقتاً ہمیشہ دو رخ بین عمل ہوتا ہے، حالاں کہ اس لفظ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا ـ محصور ساخت اور اس کے ماحول کے درمیان سمجھوتہ ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں بھی بعینہ اسی قسم کے سوالات اس وقت بھی کیے جاسکتے ہیں جب ماحول کے بعض اجزا بجائے خود سیاسی ساخت ہوں" ـ بیلی، ایف ـ جی ـ "اسٹریٹیجمس اینڈ اسپوئلس، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۱۲ ـ

۴- میں نے اس مبحث کے کم ازکم ایک پہلو پر باب ۳ میں بحث کی ہے -

۵- عام تعریف سے ملمستیا (فیاضی)، بدل (انتقام وبدلہ) ننگ (عزّت) اور تور (بہادری، جرأت) ملاحظہ ہو : احمد، محولہ بالا، ۱۹۷۶ء - ۱۹۷۶ء اور ۱۹۸۰ ء - بارتھ محولہ بالا، ۱۹۶۹ء: اسپین، محولہ بالا، ۱۹۶۳ء، اور کیرو ، محولہ بالا، ۱۹۵۸ء -

۶- موئہنان، بی - "دی فری فرنٹئر : وورئیر آف دی خیبرپاس" دی سنڈے ٹائمز میگزین، لندن، ۲۱ مارچ ۱۹۷۶ء -

۷- احمد - محولہ بالا، ۱۹۷۶ء - ۱۹۷۷ء اور ۱۹۸۰ء -

۸- بیلی، ایف - جی -"ٹرائب ، کاسٹ اِن نیشن"، منچسٹر ۱۹۶۰ء اور محولہ بالا، ۱۹۷۰ء - سی ، فان اوُلر - ہمنڈورف "دی چینجنگ پوزیشن آف ٹرائبل پاپولیشن اِن انڈیا - اِن رائل اینتھروپولوجیکل انسٹی ٹیوٹ نیوزلیٹر - نمبر ۲۲ اکتوبر، ۱۹۷۷ء -

۹- احمد، اے - ایس - " این آسپیکٹ آف دی کولونیل اِنکاوُنٹر اِن دی نارتھ ویسٹ فرنٹئر پرووِنس، اِن ایشین آفیرز" جلد ۹، حصّہ سوم، اکتوبر، ۱۹۷۸ ء اور "دی کولونیل اِنکاوُنٹر آن دی این ڈبلیو ایف پی میتھ اور مسٹی فیکشن " اِن جرنل آف دی اینتھروپولوجیکل سوسائٹی، جلد ۹، نمبر ۳-۱۹۷۸ ء - مزید ملاحظہ ہو باب ۷ -

۱۰- محسود جنگ بلکہ خود زندگی کے بارے میں کیا رویّہ رکھتے ہیں اس کی مثال دینے کے لیے ایک برطانوی افسر کی تحریر سے اقتباس پیش کیا جاتا ہے جس نے سرحد پر خدمات انجام دی تھیں: "تقریباً انیس بیس برس بعد Frontier Scouts (سیلسیے ، سسکس ، ۱۹۶۵ء) کا مصنّف پیٹی گریو، سڑک کی تعمیر

کے لیے ایک تفتیشی گشت کے دوران (سوراروغا کے شمال میں) ناکہ پر پہنچ گیا۔ اس نے لکھا ہے کہ سرکاری تاریخ کے اس فیصلے نے اسے ہمیشہ الجھن میں مبتلا رکھا تھا کہ کامیابی اچانک حملے کی بدولت ممکن ہوتی تھی ۔ یہاں ایک محسود ملک سے ملاقات ہوئی تو اس نے پوچھا کہ کیا وہ اس جنگ میں لڑا تھا ۔ "بے شک ۔ وہ سامنے میرا گھر ہے" اس نے کہا ۔ پیٹی گریو نے پوچھا "پھر یہ بتائیے کہ چوٹی پر قبضہ رکھنے کے لیے آپ جی داری سے کیوں نہیں لڑے ؟" ۔ ملک نے ہاتھ پھیلا کر کندھے جھٹکے اور اپنی گھنی الجھی ہوئی داڑھی کے پیچھے مسکرا کر بولا "جمادینے والی سردی پڑ رہی تھی ۔ برف پڑ چکی تھی ۔ ہم سب بھوکے تھے اور ٹھٹھر رہے تھے، اس لیے چلے گئے" ۔ ملاحظہ ہو : ایلیٹ ، محولہ بالا ، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۵۸ ۔ قبائلی جنگ کی طرف یہ آزاد اور بہت جمہوری رویّہ ننگ زمرے کے قبائلیوں کا خاصّہ اور میرے مبحث کے حوالے سے اس اپنی قبائلی ساخت اور تنظیم کا راست پرتو ہے ۔

۱۱۔ ریاست رام پور پر حکومت کرنے والے رامپوری یوسف زئی قلنگ زئیوں کے Eponynious جدّ اعلیٰ، یوسف سے سلسلہ جوڑتے ہیں ۔ ان میں نسلی احساس اعلیٰ درجے کا ہے ۔ ایل فی نسٹون، ایم۔ "این اکاونٹ آف دی کنگ ڈم آف کابل" ، جلد اوّل اور دوم ، کراچی، ۱۹۷۲ء ۔

۱۲۔ مڈل اسٹون، جے اور ٹیٹ ، ڈی (ایڈیٹرز) ٹرائبس وتھ آوٹ رولرز ، لندن، ۱۹۷۰ء ۔

۱۳۔ ۱۹۷۹ء کے موسم گرما میں وزیری ملکوں کی ایک بڑی جمعیت کے ساتھ میں برمل کے علاقے میں ڈیورنڈ لائن تک گیا ۔ میں پہلا سرکاری افسر اور

پہلا باہر کا آدمی تھا جو اس علاقے میں داخل ہوا تھا ـ اس دورے کا بڑا گہرا اثر مرتب ہوا ـ روسی حمایت سے افغانستان پر حکومت کرنے والی حکومت کے خلاف مجاہدین کے پہلو بہ پہلو کابل کے نزدیک لڑنے والے وزیریوں نے مجھے "مبارکباد" دی ـ ان کو احساس ہوگیا تھا کہ ان کی آخری پناہ گاہ کے دروازے کھل گئے ہیں ـ

۱۴ـ وزیرستان بورڈر ایڈمنسٹریشن رپورٹ ، مالوہ ، ۱۹۲۴ء ـ کیمپل، اے "گن رنگ آن دی انڈین نارتھ ویسٹ فرنٹئر"، لندن، ۱۹۱۱ء ـ

۱۵ـ سکین، سر، اے "پاسنگ ان آن:شارٹ ٹاکس آن ٹرائبل فائٹنگ آن دی نارتھ ـ ویسٹرن فرنٹئر آف انڈیا ـ کوئٹہ ، ۱۹۷۸ء ، طبع ثانی ـ

۱۶ـ نارتھ ویسٹ فرنٹئر انکوائری رپورٹ ،صفحہ ۱۵ ـ

۱۷ـ اسپائن،محولہ بالا، ۱۹۶۳ء ، صفحہ ۱۸۷ ـ

۱۸ـ برطانویوں نے جن معاہدوں پر دستخط کیے تھے ان کی بعد میں حکومت پاکستان نے توثیق کردی ـ ان معاہدوں میں حاکموں، مثلاً والی سوات ، مہتر چترال اور نوابان امب و دیر وغیرہ کے حقوق و فرائض اور معاہدے کی شرائط و ضوابط واضح الفاظ میں تحریر تھے ـ دفاع ، بیرونی معاملات ،مذہبی معاملات وغیرہ جیسے اہم امور مرکزی حکومت کی براہ راست تحویل میں تھے ـ

۱۹ـ ہویل ، محولہ بالا، ۱۹۳۱ء ـ

۲۰ـ ایضاً ـ

۲۱ـ علوی ـ محولہ بالا، ۱۹۷۳ء اور بیلی ـ محولہ بالا، ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۷ء/۱۹۷۰ء مزیدملاحظہ ہوحاشیہ ۸ ـ

۲۲ـ ایلیبٹ ، محولہ بالا، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۷۳ـ

۲۳ـ کپلنگ ، محولہ بالا، ۱۹۶۰ء ـ

۲۴۔ احمد ۔ ملاحظہ ہو حاشیہ ۹ ۔

۲۵۔ ایلیٹ ۔ محولہ بالا، ۱۹۶۸ء ، صفحہ ۵۳ ۔

۲۶۔ اسپائن ۔ محولہ بالا، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۲۳۳ ۔

۲۷۔ حکومت ہند اس لائن کے پار افغانستان میں واقع علاقوں میں کسی وقت بھی مداخلت نہیں کرے گی اور ہزہائی نس امیر اس لائن کے پار ہندوستان کی جانب واقع علاقوں میں مداخلت نہیں کریں گے" ۔ (شق ۲، ڈیورنڈ معاہدہ جس پر کابل میں امیرعبدالرحمٰن نے ۱۸۹۲ء میں دستخط کیے)۔

۲۸۔ بروس ، آر ۔ آئی ۔ "دی فارورڈ پالیسی اینڈ اٹس رزلٹس" ، لندن، ۱۹۰۰ ء ۔

۲۹۔ سیاسی نظم و نسق اور بڑی بازی پر مسائل حاضرہ سے متعلق ایک مناسب جائزہ کے لیے دیکھیے: کیرو ، او۔ "ریویو آف رمزہ" از ہوویل، ای ۔ "ایشین آفیرز" ، فروری، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۹۰۔۸۸۔

۳۰۔ مراسلہ نمبر ۱۲۰۔ پی، مورخہ ۸ اکتوبر، ۱۸۸۱ء ، مرقومہ میجر میکالے، ڈپٹی کمشنر، ڈیرہ اسماعیل خان، وقائع بابت ۲۱ جولائی، ۱۸۸۲ء، شمارہ ۸ تا ۲۰ ، محولہ بر صفحہ ۲، ۲۵۔۱۹۲۴ء، "وزیرستان بورڈر ایڈمنسٹریشن رپورٹ برائے ۶۵۔ ۱۹۶۴ء ۔

۳۱۔ جرنل اسٹاف ، آپریشن ان وزیرستان، آرمی ہیڈکوارٹرز ، کلکتہ ، انڈیا، ۱۹۲۱ء ، صفحہ ۸۴ ۔

۳۲۔ ایضاً ۔

۳۳۔ جنرل اسٹاف ، ملٹری رپورٹ آن وزیرستان، آرمی ہیڈکوارٹرز ، کلکتہ ، انڈیا ، ۱۹۲۵ء ۔

۳۴۔ کیرو ۔ محولہ بالا، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۴۰۷ ۔

۳۵۔ ایضاً ۔

۳۶۔ اسٹیفینس ، آئی ۔ "پاکستان" ۱۹۶۳ء ۔ کیرو ۔ محولہ بالا، ۱۹۵۶ء، اسپائن، محولہ بالا، ۱۹۶۳ء ۔

۳۷۔ اسپائن ۔ محولہ بالا، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۲۱۰ ۔
۳۸۔ ایضاً ۔
۳۹۔ ہوویل ۔ محولہ بالا، ۱۹۳۱ء (تمہید) ۔
۴۰۔ ایضاً، صفحہ ۲۸ ۔
۴۱۔ احمد ۔ محولہ بالا، ۱۹۷۷ء ۔
۴۲۔ احمد، اے۔ایس۔ "فارورڈ ٹو مزہ" ازہوویل ، ای۔ کراچی، ۱۹۸۰ء ، طبع ثانی ۔
۴۳۔ احمد ۔ محولہ بالا، ۱۹۷۷ء ۔

ارائیں اصول اخلاق اور پاکستان میں سرمایہ داری نظام

جنرل ضیا الحق نے ٹھیک ۹ برس پہلے اقتدار سنبھالا تو یہ پیشین گوئیاں عام تھیں اور وہ خود بھی یہی کہتے تھے کہ وہ چند ماہ سے زیادہ حکومت نہیں کریں گے (لیکن ایسا نہیں ہوا اور) اب حالات کا جائزہ لینے کا وقت آگیا ہے ۔

اس پورے عرصے میں نازک لمحے بھی آئے اور معاندانہ پبلسٹی بھی ہوئی: ذوالفقار علی بھٹو کی پھانسی، کوڑے مارنے، ہاتھ کاٹنے، عورتوں کو حقوق سے محروم کرنے وغیرہ کی داستانیں عام ہوئیں ۔ اسی عرصے میں پڑوس کے علاقوں میں بین الاقوامی بحران بھی رونما ہوئے ۔ افغانستان ، جہاں سے تیس لاکھ پناہ گزیں پاکستان آئے، ایران اور اب جنوبی سرحد پر ہندوستان کے سکھ ہیجان میں مبتلا ہیں، داخلی کشاکشیں بھی مثلاً سندھ میں بعض اوقات شدید ہوگئی ہیں ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پاکستان باقی کیسے رہا بلکہ اقتصادی حوالے سے پھلا پھولا کیسے؟ اس کا شاید سب سے زیادہ معنی خیز سبب یہ ہے کہ داخلی طور پر ۹ سال تک نسبتاً استحکام رہا ۔ بلکہ ۱۹۶۹ء میں ایوب خان کی حکومت کے خاتمے کے بعد یہ تاریخ میں پاکستان کا طویل ترین عہد استحکام ہے ۔ اس سوال کا جواب ہمیں دیہی علاقوں میں تلاش کرنا چاہیے ۔

پاکستان کی ۹ کروڑ آبادی کا تقریباً ۷۵ فی صد حصّہ دیہی علاقوں میں آباد ہے، اور یہی دیہی آبادی

پاکستان کی سیاست کی خاموش اکثریت ہے ـ صوبہ پنجاب اس لحاظ سے اہم ہے کہ یہاں پاکستان کی ۵۷ فی صد آبادی مقیم ہے اور یہیں زرخیز ترین زمینیں بھی ہیں ـ یہ صوبہ فوج اور سول ملازمتوں پر بھی حاوی ہے جو ملک کی دو کلیدی تنظیمیں ہیں ـ

دیہی معاشرے کو استحکام اور معیشت کو قوت بخشنے والے دو عوامل ہیں ـ اول، تقریباً ۳ کروڑ ڈالر کی رقم جو بیرون ملک کام کرنے والے تقریباً ۳۰ لاکھ پاکستانی ہر سال گھر بھیجتے ہیں، اگرچہ ایسی علامات ظاہر ہورہی ہیں کہ یہ سوتا خشک ہونے والا ہے ؛ دوم پاکستان کے چھوٹے کسانوں کی زراعت میں غیر معمولی کامیابی ـ ان کسانوں کی اچھی مثال ارائیں برادری ہے جس کی تعداد معلوم نہیں ہے ـ

ان کسانوں پر میکس ویبر کے نظریے کا اطلاق ہوتا ہے ـ یہ پروٹسٹنٹ اصول اخلاق اور سرمایہ داری کی روح کا ایشیائی نمونہ ہے ـ ارائیوں کی کفایت شعاری، جزرسی اور محنت پسندی نے اسلامی طرزحیات میں ضم ہوکر ایک احتیاط پسند اور سنجیدہ مزاج پیدا کیا ہے ـ خصوصیات کا یہی امتزاج زراعت میں کامیابی کا راز ہے ـ ارائیوں کا تعلق سنیوں کے سواد اعظم سے ہے اور انھوں نے احمدیوں جیسے کسی متنازعہ گروہ میں شمولیت اختیار نہیں کی ہے ـ مذہبی روح اور رسوم کی حد تک یہ اسلام کی بنیادی تعلیمات پر چلتے ہیں ـ جماعت اسلامی کے ارائیں سربراہ میاں طفیل محمد کی طرح ارائیں برادری بھی پاکستان کی بڑی مذہبی جماعت جماعت اسلامی کی طرف راغب ہے ـ

۱۹۴۷ء میں جب پاکستان وجود میں آیا تو ارائیں من حیث القوم مشرقی پنجاب کے اضلاع سے ہجرت کرکے یہاں آگئے ـ یہ لوگ سبزی، پھل اور پھول بیچتے تھے

اور ایک زمانے میں پنجاب کے سماجی نظام میں، جس پر راجپوت، جاٹ اور گوجر حاوی تھے، ارائیوں کا درجہ سب سے کم تھا، اب ارائیں لوگ حکومت کے کلیدی افراد مثلاً جنرل ضیا اور کچھ عرصہ پہلے تک وزیر تعلیم رہنے والے ڈاکٹر افضل کے ارائیں ہونے کا بڑے فخر سے ذکر کرتے ہیں۔

ارائیں جیسے کسان جنرل ضیا کی حکومت کے استحکام کی اہم اور اصل بنیاد ہیں (زراعت کو موسم سے بھی فائدہ ہوا ہے)۔ بہت سے ارائیں اپنی کمتر سماجی حیثیت سے بچ کر غیر ممالک خصوصاً عرب ملکوں میں چلے گئے ہیں اور پابندی سے رقم گھر بھیجتے ہیں۔ برطانیہ اور خاص طور پر لندن اور گلاسگو جیسے شہروں میں ارائیں محنت کے اصول پر کاربند ہین اور اب کارخانوں کی ملازمت سے آگے بڑھ کر پرچون اور کپڑے کی دوکانین کامیابی سے چلا رہے ہیں۔ جو رقم گھر بھیجتے ہیں اس سے ٹریکٹر اور ٹیوب ویل خریدے جاتے ہیں۔

۱۹۴۷ء میں پاکستان ان مہاجر کسانوں کے لیے ایک علامت اور ایک مقدّس امانت بن گیا۔ (۱۹۸۳ء میں اسلام آباد کی بین الاقوامی اسلامی کانفرنس میں جنرل ضیا نے، تقریر کے تیار شدہ متن کو چھوڑ کر ڈبڈبائی آنکھوں اور جذبات سے رندھے گلے سے کہا تھا "آئیے میں آپ کو بتاؤں اسلام اور پاکستان کا مطلب کیا ہے۔ یہ میری ماں کا خواب ہے جو اپنی کل جمع پونجی پوٹلی میں باندھے نڈھال قدموں سے سرحد پار کرکے پاکستان میں داخل ہوئی تھی")۔ پاکستان کو ہجرت کرتے ہوئے ارائیوں کو راستے میں سکھ ملے جو اپنی زمینیں چھوڑ کر مخالف سمت میں مشرقی پنجاب جارہے تھے جہاں انہیں آئندہ برسوں میں ہندوستان کی سب سے خوش حال زرعی آبادی بننا تھا۔ لاہور سے جنوب

میں ملتان تک اور وہاں سے سندھ جاکر، جس سے سندھی کسانوں سے آویزش پیدا ہوئی، ارائیوں نے زمین جوتی ان کے بیشتر مزرع چھوٹے، ۲ تا ۱۰ ایکڑ پر پھیلے ہوئے ہیں اور ایک خاندان کی ملکیت ہیں ۔

ارائیوں میں سرمایہ داری کی روح سرایت کیے ہوئی ہے ۔ عام طور پر خشک سرزمین پر ارائیوں کے سرسبز فارم اپنی جانب متوجہ کرتے ہیں ۔ پنجاب کے بیشتر حصّے میں زرعی منڈیوں اور تجارتی مرکزوں پر ارائیوں کا قبضہ ہے ۔

جب برطانویوں نے ہندوستان کے شمال مغربی علاقوں کی طرف بڑھتے ہوئے راستے میں سکّھوں سے پنجاب فتح کیا تو انھیں ایک زرخیز زرعی علاقہ ہاتھ آگیا۔ نہروں کے پیچیدہ جال کے ساتھ ساتھ بننے والی نہری کالونیاں آباد ہوئیں ۔ پنجاب کے نقشے پر نئے اضلاع ابھرے جن کے نام عہد وکٹوریا کے سورماؤں کے نام پر رکھے گئے تھے، مثلاً لائل پور جس کا نام لائل کے نام پر پڑا اور منٹگمری جس کا نام منٹگمری کے نام پر رکھا گیا ۔ (لائل پور کو حال ہی میں سعودی بادشاہ کے نام پر فیصل آباد اور منٹگمری کو ساہی وال کا نام دیا گیا ہے ۔ ساہی وال ایک گروہ کے نام پر ہے جو اس ضلع میں آباد ہے) ۔ ان اضلاع میں آکر بسنے والے چھوٹے کسانوں میں ارائیں بھی تھے ۔ برطانوی انھیں "کسان مالک" کہتے تھے (وہ ماؤ کے "متوسط کسان" تھے) پنجاب کی تقدیر میں برطانوی ہند کی روٹی کی ڈلیا بننا لکھا تھا ۔

سندھ کی طرف پیش قدمی سے کسانوں میں ایک سرحدی روح بیدار ہوئی جو ریاستہائے متحدہ امریکہ میں انجیلی پٹی کے عین وسط میں وسطی مغربی کسان کی روح سے مختلف نہ تھی ۔ زمین کو قابو میں لانے کے لیے

مزرع کا مالک اپنی مہارت پر ہی تکیہ کرتا تھا ـ راولپنڈی سے جہلم جانے والی بنجر سڑک کے ساتھ بسنے والے کسانوں کے برخلاف ، جو راجپوت جیسے جنگجو گروہوں کی نسل سے ہیں اور برطانوی فوج میں شامل ہوکر اپنی آمدنی بڑھاتے تھے، ارائیں زمین جوتتا تھا ـ اس نے اپنی قوّت بازو پر بھروسہ کرنا سیکھا اور اس سے اس میں زمین پر فخر کا جذبہ پیدا ہوا ـ وہ زمین کا جزو بن گیا اور اس میں خاکساری پیدا ہوگئی ـ بڑے زمین دار اسے سماجی اعتبار سے ان گھڑ یا غیر متمدّن سمجھتے تھے ـ

آج بھی ارائیوں کی دنیا میں اجناس کی قیمتوں، بیجوں اور کھادوں کی اقسام اور کھیتوں میں پانی لانے والی نہریں چلنے کے موسموں اور اوقات اہمیت رکھتے ہیں ـ ارائیوں میں راجپوت نسل کے نون اور ٹوانہ جیسے پنجاب کے روایتی جاگیرداروں کی نفاست اور ثقاہت نہیں ہے ـ سہ پہر کی چائے کی دعوتیں ، تیتر کے شکار یا پولو کا ارائیوں سے کوئی واسطہ نہیں ہے ـ وہ اپنی توانائیاں طوائفوں کی صحبت میں، یا رات کو نشے میں دھت گانے سننے میں یا کئی کئی شادیاں کرنے میں ضائع نہیں کرتے ـ یہ سب زمین دار رؤسا کے مشغلے ہیں اور ان ہی کی بدولت ان کو اپنی زمینوں سے ہاتھ دھونے پڑے ـ

اگر صدر ضیا ارائیں اقدار کی علامت ہیں تو ، بھٹو صاحب رئیس زمین داروں کی اقدار کا مجسّمہ تھے ـ ایک لحاظ سے ان دونوں کا مقابلے پر آنا پاکستان کی معاصر سیاست کا اہم باب ہے، لیکن یہ محض دو قسم کی سیاست کا آمنا سامنا نہ تھا بلکہ بالکل واضح طورپر مختلف سماجی نظاموں کا تصادم تھا ـ

صدر ضیا ارائیں ہیں اور ان میں ارائیں اقدار

جھلکتی ہیں ۔ وہ فوج کے ایک جونئر افسر کے بیٹے ہیں اور انھیں اپنے معمولی پس منظر کا احساس اور اس پر فخر ہے اور اسی لیے انھیں یہ احساس ہے کہ وہ کتنا طویل فاصلہ طے کرکے اس اعلیٰ منصب پر فائزہوئے ہیں ۔ نکتہ چینوں کی منافقت ، دروغ گوئی وغیرہ کے الزامات کے باوجود اور مغربیت سے مملوکہ اور منتخب بکتربند کور میں اور پھر صدارتی محل میں زندگی گزارنے کے باوصف ، ابھی تک ان کی پرہیزگاری اور منکسر المزاجی مشہور ہے ۔

اس کے برعکس بھٹو صاحب روایتی چاندی کا چمچہ منھ میں لیے پیدا ہوئے ۔ ساری دنیا ان کے قدموں میں تھی برکلے اور آکسفورڈ نے مزاج میں ایک وجدانی صلاحیّت امتیازی کا اضافہ تو کردیا لیکن سندھی جاگیردار کے خواص پر پردہ نہ ڈال سکے ۔ ان کی شخصیت کا جادو اور ذہانت ان کی ذاتی تھیں لیکن ان کا سیاسی انداز شمالی ہند کی جاگیرداریت کا پرتو تھا ۔ بھٹو کے طبقے کے لیے ارائیں اقدار حقیر اور قابل نفرت تھیں ۔ دل چسپی کی بات یہ ہے کہ نہ ضیا نے برسرعام خود کو اپنے گروہ کا رکن بتایا اورنہ اس کی ترجمانی کا دعویٰ کیا نہ بھٹو نے ؛ ایک نے باہر کی طرف سے اسلام کی جانب قدم بڑھائے اور دوسرے نے نیچے کی طرف عوام کی جانب سے ۔

عالمی بینک کی حالیہ رپورٹ سے اندازہ ہوتا ہے کہ پاکستان ، جس کی موجودہ فی کس آمدنی تقریباً ۳۵۰ ڈالر ہے عنقریب دنیا کی درمیانی سطح کی قوموں میں شامل ہوجائے گا اور جنوبی ایشیا کے پڑوسیوں، خاص طور پر ہندوستان اور بنگلہ دیش کو پیچھے چھوڑ جائے گا ۔ ایوب خان کے دور جیسا ایک قسم کا سبز انقلاب آرہا ہے ۔ اس کی ایک نشانی یہ ہے کہ

پاکستان گندم، چاول اور شکر برآمد کررہا ہے۔ارائیں جیسا چھوٹا کسان،جس کی کوئی تعریف نہیں کرتا، جسے کوئی نہیں جانتا، زراعت میں پاکستان کی کامیابی کی داستان کا اصل ہیرو ہوسکتا ہے۔

زراعت میں کامیابی سے معاشرے کے استحکام اور خوش حالی کی بنیاد پڑی ہے اور صدر ضیا کے تصوّر پاکستان کو ایک جواز اور ان کی سیاست کو ایک بنیاد ملی ہے۔ اس سے ان لوگوں کے مبالغہ آمیز نظریاتی ارادوں کو بھی تقویت ملتی ہے جو پاکستان کی ایک مخصوص تقدیر کا خواب دیکھ رہے ہیں۔

افغان مہاجرین

"ایک پٹھان نے سو برس بعد انتقام لیا اور پھر بھی جلدی کی"۔ یہ پٹھانوں کی ایک عام کہاوت ہے جو افغانستان میں اور پاکستان کے شمال مغربی سرحدی صوبے میں اکثریتی نسلی گروہ کی تشکیل کرتے ہیں۔ ابھی اس گرما کو محض چھ برس گزرے ہیں جب افغانستان میں وہ واقعات رونما ہوئے جن کی وجہ سے روسیوں کو مداخلت کا موقع مل گیا۔ ان واقعات کے نتیجے میں تقریباً ۳۰ لاکھ مہاجرین پڑوسی ایران اور پاکستان میں داخل ہوگئے۔ آج پاکستان میں ان مہاجرین کا مسئلہ میزبانوں اور مہمانوں دونوں کے لیے سنجیدہ تر ہوتا جارہا ہے۔ دونوں کے ذہن پر مہاجرین کے مستقبل کا سوال چھایا ہوا ہے۔

اصل مسئلہ اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ افغان کس قسم کے مہاجرین ہیں۔ وہ دھونس جمانے والے، مسلّح اور جارحیت پسند ہیں۔ ان کا رویّہ خود ان کی نظر میں ان کی فاتح جنگجو کی تاریخی حیثیت میں اضافہ کرتا ہے۔ وہ ان مہاجرین سے یکسر مختلف ہیں جو ۱۹۴۷ء میں ہندوستان سے اور ۱۹۷۱ء میں بنگلہ دیش سے آئے تھے۔ ان مہاجرین نے، جن کی زندگیاں ہمیشہ کے لیے تباہ ہوگئی تھیں، جن کو اپنی منزل کا پتا نہ تھا، شکریے کے ساتھ جو ملا قبول کرلیا۔ لیکن افغان کسی طرح مجہول طور پر مہمان کا کردار قبول نہیں کرتے۔

افغان کہتے ہیں کہ "اس سرزمین کو ہمارے جدّ امجد شاہ ابدالی نے فتح کیا تھا"۔(ملاحظہ ہو حصّہ اوّل، باب ۱، حواشی ۴ اور ۱۲)۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ افغانستان کے غیرمعمولی تاج دار اوّل بلکہ جدید افغانستان کے خالق احمد شاہ نے اٹھارویں صدی میں موجودہ پاکستان کے بیشتر حصّے پر حکومت کی تھی۔ افغان درّہ خیبر کے جنوب میں سرحد پار کرنے سے کبھی نہیں ڈرے اور ہندوستان پر کم سے کم پانچ یا چھ افغان خاندانوں نے حکومت کی ہے، چناں چہ (آج کے افغان) خود کو مداخلت بے جا کا مرتکب نہیں سمجھتے۔ پاکستانی اور خاص طور پر وہ لوگ جو پٹھانوں کی تاریخ سے ناواقف ہیں مثلاً پنجابی اور سندھی اس قسم کے ادعاء سے تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ انھیں اپنے مہمانوں سے اس سے کہیں زیادہ ممنونیت بلکہ شاید تھوڑی سی منکسر المزاجی کی امید ہوتی ہے۔

جب افغان سرحد پار کرکے پاکستان میں داخل ہوئے تو یہاں ان کا برادر مسلمان، بلکہ زیادہ اہم طور پر برادر قبائلیوں کی حیثیت سے استقبال کیا گیا۔ حکومت نے دنیا کی ایک بہترین مہاجر تنظیم قائم کی۔ ان میں سے ہر ایک کو ایک خیمہ، گزارے کی رقم اور سب سے بڑھ کر امید ملی جو مہاجروں کے لیے سب سے اہم چیز ہے لیکن ان چیزوں کی ایک طرح کی قیمت بھی تھی۔ وہ جغرافیائی سیاسیات میں بین الاقوامی مباحثہ کا جزو بن گئے۔ ان کی ذاتی اذیت کی نمائش کی گئی۔ پاکستان میں آنے والی اہم شخصیتوں کے لیے جس سرکس کا انتظام کیا جاتا تھا اس میں انھیں اپنا کردار ادا کرنا پڑتا تھا اور وہ غصّے کی نقّالی کرتے اور انتقام کی قسمیں کھاتے تھے۔ شہزادی این سے لے کر کرک ڈگلس تک سب ہی نے ان کو دیکھ کر تالیاں بجائیں

اور ان کی خیمہ بستیوں میں تصویریں کھنچوائیں ۔ افغان مہاجرین کی موجودگی پاکستان کی خارجہ پالیسی کا اہم ستون اور اس کی مضبوطی کی ضمانت بن گئی ۔

مہاجرین میں "بقائے بہترین" کا تکلیف دہ عمل کارفرما ہے ۔ پشاور سے کراچی تک افغان زبردستی مختلف کاروباروں مثلاً ٹرک چلانے، کپڑے بیچنے وغیرہ میں در آئے ہیں ۔ بعض روایتی مشاغل مثلاً لوٹ مار میں لگ گئے ہیں ۔ ان کا قبائلی جال جو بین الاقوامی سرحدوں کے آرپار پھیلا ہوا ہے ممنوعہ ہتھیاروں اور منشّیات کے کاروبار میں ممدومعاون ہے ۔

وہ مزاج جسے انقلاب کہا جاتا ہے اور جس میں دنیا تلپٹ ہوجاتی ہے خیمہ بستیوں میں نظر آتا ہے ۔ خاندان بے گھر ہوچکے ہیں اور ان کا اتّحاد پارہ پارہ ہوچکا ہے ۔ جوان باری باری افغانستان میں جہاد پر چلے جاتے ہیں ۔ عورتیں اور بچّے انتظار کرتے رہتے ہیں غلاظت اور مایوسی ہر جگہ عیاں ہیں ۔ اہم تر بات یہ ہے کہ روایتی تانے بانے الجھ گئے ہیں اور قیادت ، عورتوں اور بچّوں سب پر اس کا اثر پڑا ہے ۔ نئی آوازیں اٹھ رہی ہیں نئی اقدار ابھر رہی ہیں ۔ افغان معاشرہ کبھی اپنی سابقہ حالت پر واپس نہ جائے گا ۔ شاید ناقابل شکست جنگجوؤں، یعنی عظیم طاقتوں کی شکل میں دیوؤں کو قتل کرنے والے آدمیوں کی حیثیت سے ان کی شہرت بھی متاثر ہوگی ۔

افغان اس بحران کے خلاف روایتی ردّعمل ظاہر کر رہے ہیں ۔ یورشوں کی، انتقام کی اور بندوقوں کی ، یعنی پختون ضابطہ پختون والی کے عناصر کی باتیں ہورہی ہیں (مزید ملاحظہ ہو حصّہ اوّل، باب ۳) ۔ خطابت کی فراوانی ہے، لیکن یہ محض نقّالی ہے ۔ ان کی نقلی جارحیّت اور نقلی تشدّد اصلیت ،سنجیدہ فکر اور اتّفاق عمل

کی جگہ لے چکے ہیں ۔ معمولی جھگڑوں اور ذاتی رنجشوں نے ان کی سیاسی بصیرت کو دھندلا دیا ہے ۔ ان کی چھ بڑی جماعتیں بار بار کوشش کے باوجود متحد نہیں ہوسکی ہیں ۔ ان کے باہمی عناد کی وجہ سے حال ہی میں ان کو پشاور سے باہر نکال دینے کے احکامات جاری ہوئے ہیں ۔ مخالفین کو بارود سے اڑا دینے کی کوششوں کی وجہ سے صوبہ سرحد کے پاکستانی گھبرا گئے ہیں ۔ یہ افغانی KIM یا THE PAR PAVILIONS کے مستعد اور سرگرم قبائلی کے اس رومانی سانچے میں ڈھلے ہوئے نہیں ہیں جو برطانوی راج کے ناول نگاروں نے تخلیق کیا تھا ۔

پٹھان کا رومانی تصوّر ایک بے خوف نیلگوں چشم ، مڑی ہوئی ناک والے جنگجو کا تھا جو اپنی جزیل لیے کسی پہاڑی چوٹی پر کھڑا ہو ـــ اس بنجر سرزمین پر صرف ماضی کی شجاعت کی داستانیں بکھری ہوئی تھیں ۔ صوبہ سرحد کے ایک برطانوی گورنر سر اولف کیرو اپنی کلاسیکی تصنیف The Pathans کے ذریعے یہ شبیہ تخلیق کرنے والے مصنّفوں میں شامل ہے ۔ اپنی موت سے چند برس قبل اس نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ جن مصنّفین نے صوبہ سرحد میں زندگی گزاری تھی اور ملازمت کی تھی وہی اس شبیہ کی تخلیق کے جزوی طور پر ذمہ دار تھے ۔ بلکہ اس آدرش کے قریب آنے والوں کی وہ ایک یا دو مثالیں ہی دے سکا ، مثلاً ولی خان ۔ اصلیت اور عینیت میں مطابقت نہ تھی اور اس عدم مطابقت کو آشکارا ہونے کے لیے ایک آزمائش بلکہ ایک جھٹکے کی ضرورت تھی ۔ افغان بحران کے زخم خوردگان میں پٹھان جنگجو کی رومانی شبیہ بھی شامل ہوسکتی ہے ۔ (مزید ملاحظہ ہو حصّہ دوم ، باب ۷) ۔

پٹھانوں سے (جہاد افغانستان میں) اچھی کارکردگی

کی توقع تھی لیکن غیر پٹھانوں کی کارکردگی بہتر رہی ہے ۔ معروف ترین مزاحمت کرنے والا جنگجو احمدشاہ مسعود جسے وادی پنجشیر کی بدولت شہرت ملی، پٹھان نہیں ہے ۔

افغان حکومت افغانستان میں استحکام کی جو خبریں بھی دے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کی بڑی بھاری قیمت ادا کی جارہی ہے: تین سربراہان حکومت قتل ہوچکے ہیں، ۳۰ لاکھ مہاجرین قومی سرحدوں کے پار ہیں اور ملک میں خانہ جنگی کی کیفیت ہے ۔ دنیا، جو بچّوں کی طرح دیر تک کسی طرف توجہ مرکوز رکھنے کی صلاحیت سے محروم ہے، افغان مہاجرین کی طرف سے لاپرواہو چکی ہے ۔ وہ ایک گونہ تلون مزاجی کے ساتھ غم ناک خبروں کی تلاش و جستجو میں سرگرداں رہتی ہے مثلاً صومالیہ میں پچھلے سال کا قحط، اس سال کے شروع میں ہندوستان میں فرقہ وارانہ فساد، اس گرما میں یوگنڈا میں قبائلی قتل عام، ــــ اگر ریاستہائے متحدہ امریکہ کے اسٹیٹ ڈیپارٹمنٹ نے افغانی مسئلے کو زندہ رکھنے کی کوششیں روسیوں کے خلاف اپنی بڑی بازی کی خاطر جاری نہ رکھی ہوتیں تو شاید دل چسپی اور کم ہوگئی ہوتی ۔

پٹھان لوک ثقافت کی اساس انتقام اور عزّت پر ہے اور دیہاتی حجروں میں جب گفتگو ہوتی ہے تو ان موضوعات پر بھی بات ہوتی ہے ۔ لیکن پٹھان کا ضابطہ اخلاق اب ایک بوجھ بن گیا ہے ۔ دنیا افغانوں کو پیچھے چھوڑ کر بہت آگے نکل چکی ہے اور نئے مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے قبائلی ضابطہ دیوالیہ ثابت ہوا ہے ۔ خیمہ بستیوں میں افغان بچّوں کی آنکھوں میں چمکتی ہوئی قوّت حیات کے پیچھے مایوسی بار بار اپنی جھلک دکھا جاتی ہے ۔ بڑوں میں مستقبل کی طرف سے ایک اعصابی بے یقینی بڑھتی جارہی ہے اور یہ بے یقینی متعدی مرض کی طرح پاکستانیوں کو بھی متاثر کررہی ہے ۔

سندھ کے پار کے صوبوں بلوچستان اور سرحد میں لوگ منتظر ہیں ۔ انہیں بدیہۃً لاینحل مسائل کے ڈرامائی حل پیدا ہونے کا انتظار ہےاوراپنی مایوسی میں ان کے پاس روایتوں کے سوا جن میں کہاوتیں بھی شامل ہیں اور کسی چیز کا سہارا نہیں ۔ افغانوں کے پاس بدلہ لینے کے لیے ۹۲ برس باقی ہیں ۔ متفکر پاکستانیوں کے لیے اس سے بہت سے سوالات پیدا ہوتے ہیں ۔ کیا مہاجرین یہ سارا عرصہ پاکستان میں گزاریں گے اور اگر ایسا ہوا تو کیا یہ لوگ یہاں کے مستقل باشندے ہوجائیں گے ؟ جنگ کا تجربہ رکھنے والے ہزاروں مسلّح افغانوں کی موجودگی پاکستان میں روزمرّہ زندگی پر کیا اثرات مرتّب کرے گی؟ اور کیا پاکستان کے دشمن مہاجرین کو گھس بیٹھنے کے لیے استعمال کریں گے؟ ان سوالوں کے جوابات وسیع سماجی اور سیاسی مضمرات کے حامل ہیں ۔

ایک افغان مہاجر کا بڑا ہونا

کسی بڑے المیے کے جائے وقوع پر واپس جانا آسان نہیں ہوتا؛ اور اگر المیہ جاری ہو تو اور بھی مشکل ہوتا ہے ۔ پشاور میں ایک موقع پر میں نے افغانوں سے گفتگو کی جو اپنے ملک کے مسائل میں کسی نہ کسی حد تک ملوث تھے ۔

جاوید جس سے میں دو برس پہلے اس وقت ملا تھا جب وہ چودہ برس کا لڑکا تھا ، اب بڑا ہوگیا تھا اور معلوم ہوتا تھا کہ اس نے خود پر مزید قابوپالیاہے۔ اس میں ایک نئی قوّت کی جھلک نظر آتی تھی ۔ جاوید اپنے والد کا ذکر کرنے لگا جو افغانستان میں چھاپہ مار جنگ کے لیے گئے تھے مگر غائب ہوگئے تھے۔ اندر سے جاوید کو یقین تھا کہ کوئی غلط بات ہوگئی

ہے لیکن اس کی نئی نئی پختہ کاری اس اندرونی بے کلی کو چھپانے کی کوشش کررہی تھی ۔ اسے اب اپنی ماں اور تین بہنوں کی فکر تھی ۔ اپنی عورتوں کی عزّت ، جو افغانوں کے اخلاق اور سماجی ضابطہ کا اہم ستون ہے، اس کے لیے ایک نئی پریشانی کا سبب تھی ۔ وہ ابھی اتنا بڑا نہیں ہوا تھا کہ اپنی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوسکے ۔ اسے ایک نئی اذیت کا مایوس کن احساس ہورہا تھا ۔ اس کے دکھ سے مجھے بھی دکھ تھا مگر میں اسے کچھ نہیں دے سکتا تھا ۔ میرے لیے وہ افغانی مزاحمت اور افغان المیے دونوں کی علامت تھا۔

جلاوطنی ہر ایک کی قامت کم کردیتی ہے ۔ لیکن متعدد افغان مہاجرین پاکستان کو تاریخی اعتبار سے دوسرا وطن سمجھتے ہیں ۔ ثقافتی اور ماحولیاتی اعتبار سے بھی یہ گردوپیش ان کے جانے پہچانے ہیں ۔ بہت سے افغان پشاور اور کوئٹہ سے واقف ہیں ۔ لٰہذا ان کی جلاوطنی جزوی اور پیچیدہ ہے ۔

مہاجرین جانتے ہیں کہ ان کا غیرمعینہ مدت تک پاکستان میں قیام کرنا ممکن ہے خیمہ بستیوں میں گارے اور اینٹوں کے کمرے خیموں کی جگہ لے رہے ہیں۔ پشاور سے چند میل دور عزاخیل کی خیمہ بستی شاید مشہور ترین ہے کیوں کہ غیرملکی عمائدین کو اس کی لازماً سیر کرائی جاتی ہے ۔ آج عزاخیل کو دیکھیے تو اس پر ایک مستقل اور بارونق چھوٹے سے قصبے کا گمان ہوتا ہے ۔ عزاخیل کے مقابل، شیرشاہی سڑک کے دوسری طرف ، حکومت (پاکستان) نے گندم اور دیگر اجناس کے لیے بڑے بڑے گودام تعمیر کیے ہیں ۔

افغانستان کی صورت حال کا تضاد یہ ہے کہ "پختونستان" کا مسئلہ اچانک ختم ہوگیا ہے۔ یہ مسئلہ سیاسی چالوں سے نہیں بلکہ مہاجرین کی صورت حال کے

باعث ختم ہوا ہے ۔ افغان پروپیگنڈے کا کبھی یہ دعویٰ تھا کہ "پختونستان" پاکستان اور مشرقی افغانستان کے پختون قبائل کا وطن ہوگا ۔ اس تصوّر کی جڑیں ان افغان فاتحین کی یادوں میں پیوست تھیں جو برطانوی دور سے قبل دریائے سندھ تک وادی پشاور پر حکمرانی کرتے تھے آج افغان پشاور میں موجود ہیں لیکن فاتحین کی حیثیت سے نہیں ۔ اور جو پاکستانی وادی پشاور میں "پختونستان " کے تصور سے کھیلتے تھے اب اپنے مہمانوں سے تنگ آنے لگے ہیں ۔ پشاور میں ۳ لاکھ مہاجرین) (پاکستان میں ۳۰ لاکھ مہاجرین کا ایک حصّہ) کی موجودگی کے نتیجے میں قیمتیں تیزی سے بڑھ گئی ہیں ۔ رہائش آسانی سے نہیں ملتی اور زرعی زمین کے لیے مسابقت سے مقامی کشاکش میں اضافہ ہوا ہے ۔ لیکن اس سے افغانستان میں جاری جدوجہد کی اہمیت کم نہیں ہوتی ۔

" افغانستان میں جنگ کیسی جارہی ہے؟" میں نے جاوید اور اس کے دوستوں سے پوچھا ۔ انھوں نے سیدھا جواب نہیں دیا ۔ دونوں فریق ایک دوسرے سے بہت کچھ سیکھ رہے ہیں اور باہمی مطابقت پیدا کررہے ہیں ۔ دشمن کو روکنے کے لیے بلندیوں پر قبضہ کرنے کی کلاسیکی افغانی چال (جو برطانویوں کے خلاف اتنی کامیاب رہی تھی)بے اثر ثابت ہورہی ہے ۔ روسی گن شپ آسانی کے ساتھ پیچھے سے اڑتے ہوئے آتے ہیں اور حملہ کرتے ہیں اور بلندیوں پر بیٹھے ہوئے بندوقچیوں کو مار بھگاتے ہیں ۔ افغانیوں نے جنگ میں ہاتھ آئے ہوئے روسی سازوسامان کو تباہ کرنا چھوڑدیا ہے جو وہ جنگ کے ابتدائی ایّام میں کرتے تھے ۔ اب وہ مثال کے طور پر ٹوٹے ہوئے ٹینکوں سے پرزے نکال کر انھیں بڑی مہارت سے استعمال کرلیتے ہیں کیوں کہ مصیبت پر

چالاکی سکھا دیتی ہے۔

افغانستان میں ہونے والی جنگ کا وسیع تر عالمی سیاست سے بھی تعلق ہے، جاوید نے وضاحت کی۔ اس نے کہا کہ "اگر ہمیں ضرورت کے سارے ہتھیار مصر سے مل رہے ہیں تو وہاں صرف ایک آدمی، سادات، کی موت ہماری رسد کو متاثر کرسکتی ہے"۔ افغان جنگ دنیا کی سیاست کی عظیم تر بازی کا حصّہ ہوتی جارہی ہے اور یہ تاریخ میں پہلی مرتبہ نہیں ہورہا ہے۔

جاوید کی گفتگو سے دو باہم متعلق موضوعات واضح طور پر ابھرے: ایک وطن کی جانب مراجعت کا مصمّم ارادہ اور دوسرا یہ احساس کہ گھر کا راستہ نہیں ہوگا۔ اپنی مہاجر حیثیت کے احساس ،زندگی کی شدید تبدیلیوں اور مستقبل کی خاطر جدوجہد نے ایک پریشان حال نوعمر لڑکے کو بلوغت کی طرف دھکیل دیا ہے۔ اس کے دل میں وطن کی واپسی کی اور اپنی عزّت بحال کرنے کی شدید خواہش موج زن تھی۔ اس نے کہا "ہمارے یہاں ایک کہاوت مشہور ہے کہ ایک افغان نے سو سال بعد بدلہ لیا اور کہاکہ میں نے جلدی کی"۔ جاوید اپنے باپ جیسا ہوتا جارہا تھا۔

افغان مہاجرین کی امداد کیسے کی جائے

پاکستان کے شمال مغربی سرحدی صوبے میں تقریباً ۲۰ لاکھ افغان مہاجرین افغانستان سے سرحد پارکرکے داخل ہوگئے ہیں اور عارضی طور پر قیام پذیر ہیں : مزید سات لاکھ بلوچستان میں ہیں۔ میں یہاں اس مسئلہ کی ابتدا یا اس کے مسلسل سیاسی اثرات کی بات نہیں کروں گا البتہ صرف اتنا ضرور کہوں گا کہ یہ مہاجر ڈیورنڈلائن کے اس طرف توقع سے زیادہ عرصے تک رہیں گے۔ چناں چہ منصوبہ بندی اورطویل المیعاد منصوبہ بندی

کی فوری ضرورت ہے ۔

مہاجرین سے متعلقہ معاملات میں سماجی عوامل کا احساس تقریباً ناپید ہے ۔ مثال کے طور پر اقوام متحدہ کے بعض افسران کے ساتھ گفتگو کے دوران مجھے پتا چلا کہ ان میں سے بعض لوگ پہلی مرتبہ پاکستان آئے تھے اور انھیں اس علاقے اور اس کی تاریخ کے بارے میں کچھ معلوم نہ تھا یا بہت کم معلوم تھا۔ چوں کہ ان کا تعلق مغربی یورپ سے تھا اس لیے ان کو قبائلی علاقوں میں انتظامی صورت حال کے مسائل کا علم نہ تھا نہ بڑی بازی کی تاریخی باریکیوں سے کوئی واقفیت تھی ۔ بعض میں تو وہ مشنری روح بھی بہت کم تھی جو ایسے کام کے لیے ضروری سمجھی جاتی ہے انھیں ہوٹل کے نرخوں اور ملیریا جیسی مقامی بیماریوں سے بچنے کی زیادہ فکر تھی ۔ مہاجربستیوں کی غلاظت اور ابتری سے بہت دور واقع ائرکنڈیشنڈ چار ستارے والے ہوٹلوں میں دو تین ہفتے قیام کرنے کے بعد وہ جینیوا جاکر رپورٹ لکھتے تھے اور خیمہ بستیوں کے بارے میں تجاویز پیش کرتے تھے ۔ ان کے اخذ کردہ نتائج کی گہرائی، دراں کی بلکہ صحت بھی میری نگاہ میں مشکوک ہے ۔

امدادی ایجنسی کا عملہ اکثر مختصر میعادکےلیے آنے والے متخصصین پر مشتمل ہوتا ہے لیکن انتظامیہ کے پاکستانی ارکان ہمیشہ سول سروس (موجودہ قبائلی علاقہ گروہ اور ضلعی انتظامی گروہ) سے ہوتے ہیں ۔ برصغیر میں ضلعی انتظام کی بنیاد تبدیلی لانے پر نہیں بلکہ قانون کی بالادستی اور امن برقرار رکھنے کے فلسفے پر ہے ۔ لیکن مہاجرین کا بحران ایسے عملے کا متقاضی ہے جو تیز رفتار تبدیلی کےلیے تیارکردہ اور تربیت یافتہ ہو ۔ بشریات دانوں کو بھی اپنےمطالعاتی

طریقوں میں تبدیلی لانی چاہیے تاکہ تبدیلی اور انقلاب سے نبٹا جاسکے۔

امدادی ایجنسیاں اور میزبان ملک کی انتظامیہ دونوں ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور طریق کار کے قواعد میں ضرورت سے زیادہ الجھے رہنے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔ بیشتر عملہ روایت پسند ہوتا ہے۔

میزبان ملک کی انتظامیہ کا کردار جتنا دل چسپ ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ یہ کردار امدادی ایجنسیوں اور مہاجرین کے درمیان توسط کا ہے جس میں اکثر ایک کو دوسرے کی ترجمانی کرنی پڑتی ہے۔ اس کردار کے لیے تخیل اور فہم کی ضرورت ہے کیوں کہ اگر امدادی ایجنسیاں بیسویں صدی کے بعض زیادہ ترقی یافتہ کارناموں (کمپیوٹر، بین الاقوامی انجمنیں وغیرہ) کی آئینہ دار ہوتی ہیں تو مہاجرین کا مسئلہ قرونِ وسطیٰ سے آج تک جانا پہچانا مسئلہ ہے چناں چہ مقامی ثقافت اور ساخت کو سمجھنے کی اتنی ہی زیادہ ضرورت ہے۔

مہاجرین کا شکایت کرنا اور اکثر امدادی ایجنسیوں کو انتظامیہ سے بھڑا کر فائدہ اٹھانا کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے (اور بہرحال بیشتر سردار کئی دہائیوں سے بڑی بازی میں کسی نہ کسی حد تک یہی کھیل کھیلتے آئے ہیں اور آج بھی کھیل رہے ہیں)۔ پاکستان کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ اب تک مہاجرین نے کوئی بڑی شکایت درج نہیں کرائی ہے۔ اُن مہاجرین کی بیشتر شکایات اپنے ہی قائدین کے خلاف ہیں جنھوں نے سیاسی جماعتیں بنالی ہیں اور اپنے اپنے گروہوں کے لیے جن کے مستقر بیشتر پاکستان میں ہیں، تشہیر اور امداد طلب کرتے ہیں۔

انتظامیہ کے لیے مسئلہ پیچیدہ ہوگیا ہے۔ کوئی افسر کسی امدادی ایجنسی کو یہ کس طرح سمجھا سکتا ہے کہ

قبائلی علاقے پاکستان کا حصّہ تو ہیں لیکن "خاص حصّہ" ہیں اور مختلف تاریخی اور سیاسی اسباب کی وجہ سے غیرملکیوں کا یہاں آزادانہ گھومنا پھرنا مناسب نہیں؟ اس علاقے کی تاریخ سے واقفیت کے بغیر یہ کہہ دیناکہ ایک ملک میں ایک بڑا علاقہ ایسا بھی ہے جہاں کا مکمل نظم و نسق اس ملک کا نہیں ہے،کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہ بنیادی نکتہ ہے اور (مہاجرین کے) مسئلے سے واسطہ رکھنے والے ہر شخص کو اس سے واقف ہونا چاہیے ۔ قبائلی علاقے میں فوج داری، دیوانی یا مالیاتی قوانین نافذ العمل نہیں ہیں ۔ جو جرائم ہوتے ہیں ان سے قبیلے کے بڑے لوگ رسم و رواج کے مطابق نبٹ لیتے ہیں ۔ ایک آدمی اپنی بیوی یا اپنے رشتے کے بھائی کو قتل کرنے کے باوجود موت کی سزا نہ پائے گا اگر قبائلی گروہ یہ تسلیم کرلے کہ یہ قتل روایت کے مطابق کیا گیا تھا ۔ قبائلی علاقوں میں عدالتیں یا جج نہیں ہیں (اس موضوع پر مزید بحث کے لیے ملاحظہ ہو حصّہ اوّل، باب ۳، حصّہ دوم باب ۸ اور حصّہ سوم، باب ۱۲)۔

پچھلے ہزار برس میں افغانوں نے ہندوستان جاتے ہوئے شمال مغربی سرحدی صوبے کے پہاڑ بار بار پار کیے ہیں، لیکن وہ ہر مرتبہ فاتحین کی حیثیت سے آتے تھے ۔ خلجی، سوری، لودھی، جو افغانستان کے قبائلی گروہ تھے دہلی کے سلطان ہوئے ۔ آخری حملہ آوروں میں سے ایک فرغانہ کا بابر تھا جس نے مغل سلطنت کی بنیاد رکھی ۔ یہ یادیں افغان قبائلیوں میں شدید جذبہ تفاخر پیدا کرتی ہیں اور ان کے موجودہ ابتلا کی اذیت میں اضافہ کرتی ہیں۔اس مرتبہ انھوں نے فاتحوں کی حیثیت سے پہاڑ پار نہیں کیے ہیں بلکہ اپنے گھر چھوڑ کر بھاگے ہیں جن پر دشمن

نے یلغار کی ہے ۔ اپنی تاریخ میں پہلی مرتبہ وہ شمال سے ہونے والی بڑی فوج کشی کے نتیجے میں برّصغیر میں داخل ہوئے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان میں ایک آزردگی آمیز تفاخر اور واپس جاکر پرانے طرزِ زندگی کے اِحیّا کا عزم ہے ۔

بعض مہاجرین خانہ بدوش ہیں جو ہر سال جاڑے میں بین الاقوامی سرحد پار کرکے پاکستان آتے اور گرمیوں میں واپس جاتے رہے ہیں اور ان کو دونوں ملکوں کا شہری کہا جاسکتا ہے (ملاحظہ ہو باب ۱۲) ۔ وہ جاڑا پاکستان میں گزار کر اونٹوں پر یا پیدل طویل سفر طے کرکے افغانستان کی گرمائی چراگاہوں کو واپس چلے جاتے تھے ۔ یہ روایت صدیوں پہلے قائم ہوئی تھی جب موجودہ دور کی بین الاقوامی سرحدیں انھیں مرضی کے مطابق آنے جانے سے نہیں روکتی تھیں ۔ ان خانہ بدوشوں کو پاکستان میں پاوندے یا پیدل چلنے والے اور افغانستان میں کوچی یعنی مسافر کہا جاتا ہے ۔ یہ الفاظ فارسی زبان کے ہیں ۔ مہاجرین کا اصل مسئلہ کابل میں سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو ساتویں دہائی میں یکے بعد دیگرے ہونے والی فوجی بغاوتوں سے رونما ہوئیں جن میں سے ہر بغاوت پچھلی بغاوت سے زیادہ سوویت روس کی حامی تھی ۔ مہاجرین کا ہلکا بہاؤ جلد ہی سیلاب بن گیا اور ۱۹۷۹ء کے گرما تک پاکستان میں ۲ لاکھ مہاجرین آچکے تھے ۔ دسمبر میں جب روسی فوجیں افغانستان میں داخل ہوئیں تو مہاجرین کو مزید مہمیز ہوئی اور ۱۹۸۰ء کے وسط میں پاکستان میں ان کی تعداد سات لاکھ ہوگئی ۔ ان کے علاوہ خانہ بدوشوں کے بڑے بڑے گروہ بھی سرحد کے اسی جانب پھنس کر رہ گئے ہیں ۔ چوں کہ افغانستان میں گرمائی چراگاہوں کا راستہ ان پر بند ہے اور میرا

خیال ہے کہ ان کی تعداد کا افسران نے پورا تخمینہ نہیں لگایا ہے۔

حکومت پاکستان نے مہاجرین کے ساتھ فیاضانہ سلوک کیا ہے۔ اس فیاضی کا اندازہ پاکستان کو دستیاب وسائل کے حوالے سے لگانا چاہیے کیوں کہ ان کی قیمت پاکستان نے اپنے خزانے سے یا ملک کے افراد یا اداروں کے دیے ہوئے چندے سے کی ہے ۔ مہاجرین کو ۴ روپیہ (تقریباً ۲۰ پنس برطانوی) یومیہ فی بالغ اور گندم، شکر اور خوردنی تیل جیسی اشیاء کم دام پر دی جاتی ہیں۔ حال ہی میں یہ شرح کم کرکے ۲ روپیہ یومیہ کردی گئی ہے لیکن راشن کی معین مقدار مفت دی جاتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جنوبی وزیرستان ایجنسی میں ۵۰ ہزار مہاجرین رہ رہے ہیں۔ ان میں سے تقریباً ۲۰ ہزار کا سرکاری طور پر اندراج کرلیا گیا ہے لہذا وہ سرکاری امداد کی معیاری مقدار کے حق دار ہیں۔ ان میں سے تقریباً نصف سلطان خیل، سلیمان زئی اور دوتانی جیسے پاوندہ قبائل ہیں اور باقی نصف برمل کے پار افغانستان کے مقامی قبائل خاروتی اور تاجک ہیں۔ تقریباً ۲۰ ہزار مہاجرین ایجنسی کے وسیع و عریض مگر دشوار گزار برمل علاقے میں مقیم ہیں اور سرحد پر ان کے انتظار کرنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ انھیں اپنے دیہاتوں کو جلد واپس لوٹنے کی امید ہے، جو ان کی موجودہ قیام گاہ سے تھوڑے فاصلے پر ہیں۔ برمل کا علاقہ سرکاری طور پر ۱۹۷۹ء کے گرما میں اس وقت "کھلا" جب ایک سرکاری اہلکار نے تاریخ میں پہلی مرتبہ اس علاقے میں قدم رکھا؛ تاہم سڑکوں اور دوسری سہولتوں کے فقدان کے باعث وسیع پیمانے پر داخلہ ممکن نہیں لہذا یہ علاقہ ہنوز جزوی طور پر ناقابل رسائی ہے۔

چوں کہ برمل کے مہاجرین کا اندراج نہیں کیا گیا ہے، اس لیے ان کو کوئی امداد نہیں ملتی۔ جنوبی وزیرستان ایجنسی میں قبائل کی کل آبادی ۳ لاکھ ہے جن میں سے کم و بیش ۵۰ ہزار "بیرونی" ہیں۔ کسی بھی آبادی میں اس قسم کے باہر والوں کی ۱:۶ نسبت کھلانے اور مدد دینے کے نقطہ نظر سے خاصی بڑی ہے۔ شمالی وزیرستان ایجنسی میں یہ مسئلہ زیادہ شدید ہے جہاں اندراج کردہ مہاجرین کی تعداد ایک لاکھ بیس ہزار ہے (جس سے مہاجر مقامی نسبت ۱:۲ کی ہوجاتی ہے) ۔

جنوبی وزیرستان ایجنسی میں مسئلہ اتنا شدید نہ ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ نومبر ۱۹۷۸ء میں جب میں نے وہاں کا نظم و نسق سنبھالا تو مجھے ہونے والے واقعات کا اندازہ ہوگیا تھا اور مجھے یقین تھا کہ مہاجرین کی بھاری تعداد میں آمد ضرور ہوگی اور جلد ہوگی اور مقامی انتظامیہ کو ان کے سیلاب میں بہہ جانے کا خطرہ لاحق ہوجائے گا اور مآلِ کار ان مہاجرین کی موجودگی ایجنسی کے قبائلیوں سے کشاکش اور امن و امان کی ابتری پر منتج ہوگی ۔ یہ وہ زمانہ تھا جب چھوٹے چھوٹے گروہ سرحد پار کرکے پاکستان آرہے تھے اور درخواست کررہے تھے کہ ان کو ایجنسیوں میں خیمہ ڈالنے یا مراکز کھولنے کی اجازت دی جائے ۔ اس مسئلہ پر طویل المیعاد تناظر میں بہت کم غور کیا گیا اور ایک بے ضابطہ بغیر سوچا سمجھا رویّہ اختیار کرلیا گیا جو مقامی انتظامیہ کی پالیسیوں پر مبنی تھا ۔ میں نے مہاجروں کی بستیوں کے بارے میں سخت احکام دیے دیے تھے ۔ میں نے وانا میں یا وانا کے آگے ڈیورنڈ لائن کی طرف خیمہ بستیوں کے قیام کی درخواستیں ردّ کر دی تھیں کیوں کہ اس قسم کی بستیاں جلد یا بدیر فوجی گروہ یا چھاپہ ماروں کی پناہ گاہیں بن جاتی ہیں

اور پھر بین الاقوامی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں ۔

ہم نے شروع میں آنے والے گروہوں کوکھاناکھلایا اور انھیں ڈیرہ اسماعیل خان کے "پکے"ضلع میں جانے کو کہا جہاں ان کے لیے خیمہ بستیاں تیار تھیں ۔ ۲۰ ہزار اندراج شدہ مہاجرین میں سے بیشتر وانا کی سخت سردی سے بچنے کے لیے ڈیرہ اسماعیل خان چلے گئے ظاہر ہے کہ دوسری ایجنسیوں میں ایسی احتیاطی تدابیر اختیار نہیں کی گئیں اور اس کے نتیجے میں وسیع غیرمنظّم اور اکثر سیاست میں بہت زیادہ ملوّث خیمہ بستیاں بن گئیں، جن میں سے بعض ،مثلاً شمالی وزیرستان اور کرّم ایجنسیوں میں عین ڈیورنڈ لائن پربسائی گئیں ۔

پچھلی چند دہائیوں میں جنوبی اور جنوب مشرقی ایشیا میں شدید سیاسی اکھاڑ پچھاڑ ہوئی ہے ۱۹۴۷ ء میں برّصغیر ہند تقسیم کیا گیا اور لاکھوں آدمی سرحد پار کرکے پاکستان سے گئے اور پاکستان آئے ۔ قتل ، آبروریزی اور لوٹ مار کے واقعات ۱۹۴۷ء کے گرما میں عام ہوئے ۔ ۷۰ کے عشرے میں ہندچینی میں بدلتی ہوئی سیاسی تقدیروں نے ہلچل مچادی اور لاکھوں انسان بے گھر ہوئے اور مارے گئے ۔ آج ۸۰ کی دہائی میں افغان مہاجرین کا مسئلہ دنیا کے سامنے ہے ۔ ۱۹۴۷ ء میں ہندوستان سے پاکستان آنے والے مہاجرین اور ۳۰ سال بعد آنے والے افغان مہاجرین میں فرق یہ ہے کہ افغان اپنی سرزمین پر واپس جانے کا عزم صمیم رکھتے ہیں خواہ کتنی ہی طویل اور صبرآزما جدوجہدکرنی پڑے، وہ یہاں ہمیشہ کے لیے رہنے نہیں آئے ہیں ۔

روسی فوج کشی کے بعد سربراہان حکومت ، فوجوں کے سالار اور دیگر عمائدین کا پشاور اور درّہ خیبر میں تانتا بندھ گیا ۔ وہ مہاجر بستیوں میں جاتے تھے اور ہمدردی کا اظہار کرتے تھے ۔ اچانک انھیں

افغانی مہاجرین کا پتا چل گیا تھا اور وہ ان پر نازل ہوگئے تھے ۔ خیمہ بستیاں سیّاحت گاہیں بن گئیں تھیں ۔ عالمی رہنما ہمدردی میں سر ہلاتے اور درّۂ خیبر کی طرف انگلیوں سے اشارے کرتے ہوئے تصویریں کھنچواتے تھے ۔ لیکن میرا خیال ہے کہ یہ دل چسپی عارضی ہے؛ کیوں کہ جب سیاست کی گرد بیٹھ جائے گی اور عالمی رہنماؤں کی توجہ دوسری طرف مبذول ہوجائے گی تو افغان مہاجر کو اپنا بچاؤ خود کرنے کے لیے تنہا چھوڑ دیا جائے گا ، افغان مہاجر کا کھانے، گھر اور صحت و صفائی کا مسئلہ جوں کا توں رہے گا ۔

افسوس صد افسوس !کہ دنیا اور اس کے ذرائع ابلاغ ان عظیم انسانی المیوں میں محض لمحاتی دل چسپی لیتے ہیں اور ان کا جوش و خروش عارضی ہوتا ہے ۔ کبھی کبھی اتنے بڑے پیمانے پر مصائب کے نظارے سے پیدا ہونے والی سنسنی ہی اصل دل چسپی کا مرکز ہوتی ہے ۔ دل چسپی کتنے عرصے برقرار رہے گی اس کا انحصار سیاسی آب و ہوا پر بھی ہوتا ہے ۔ دنیا کو افغان مہاجرین کے مسئلے کا احساس ہی اس وقت ہوا جب ۱۹۷۹ء کے آخر میں روسی معقول تعداد میں افغانستان میں داخل ہوئے ۔ اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ عالمی ردّ عمل کی اصل وجہ اساساً انسان دوستی نہیں بلکہ سیاسی تھی۔ روسیوں کے آجانے کے بعد بھی مسئلہ دل چسپی کی نوعیت کا نہیں بلکہ درجے کا تھا ۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی تازہ تباہی کسی بھی وقت افغان مہاجرین کے مسئلے سے دنیا کی توجہ ہٹالے گی ۔ ان مہاجرین کا کوئی وطن نہیں ان کا مستقبل غیریقینی اور بیش ازبیش مایوس کن ہے : اور یہ ایک اور فلسطین کے نسخے کے کلاسیکی اجزا ہیں ۔

آج کل مہاجرین کے تمام مسائل بشمول ادنیٰ ترین

کو عالمی تناظر میں دیکھنے کے لیے خاصہ دباؤ ڈالا جارہا ہے ۔ اسی قسم کا مطالبہ امدادی ایجنسیوں میں دانش ورانہ جہت پیدا کرنے کی ایک بڑی وجہ ہے ، پھر تیسری دنیا میں کام کرنے والے اور اس دنیا کی نمایندگی کرنے والے علوم عمرانی کے ماہرین کے لیے یہ کسی طور قابل قبول نہیں ۔ ایجنسیاں مصر ہیں ، جیسا پاکستان میں ہورہا ہے، کہ امداد کو بامعنی طور پر استعمال کیا جائے، آمدنی پیدا کرنے والے کاموں کی حوصلہ افزائی کی جائے جس سے زیادہ زراعت یا زمین کا زیادہ استعمال مراد ہے ۔ دلیل یہ دی جاتی ہے کہ نقد فصلوں بلکہ موسمی فصلوں سے بھی قطعی طور پر کچھ نہ کچھ آمدنی تو ہوگی ۔ یہ دلیل قبائلی علاقوں سے ناواقفیت ظاہر کرتی ہے جہاں افغان مہاجرین کی اکثریت کو ٹھیرایا گیا ہے۔ روایت اور رواج کے مطابق مہاجرین قبائلی علاقوں میں نہ زمین خریدسکتے ہیں نہ زمین کے مالک ہوسکتے ہیں، لٰہذا وہ زرعی کام شروع نہیں کرسکتے ۔ کسی مقامی قبائلی کو کسی باہر والے کو زمین بیچنے کی اجازت نہیں ورنہ اسے قبیلے کی ذیلی شاخ سے باہرکردیاجائے گا۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ پانی کی کم یابی اور زمینوں کے بنجر پن کی وجہ سے قلیل المیعاد زراعت قابل عمل نہیں ہے۔ پھر بھی میں سرکاری افسران کو اصرار کرتے اور ایجنسی کے عملے کو خاصی بدمزاجی کا مظاہرہ کرتے دیکھ چکا ہوں ـــ بہرطور میزبان ملک کے اہلکاروں کے لیے قبائلی علاقوں میں امدادی ایجنسیوں کے روبرو مقامی انتظامی صورت حال کی تشریح کرنا مشکل ہے، جو دنیا میں سب سے عجیب وغریب کیفیات میں شامل ہے ۔ ایجنسی کے جن کارکنوں کو پرانے برطانویوں کے برخلاف ، جنوبی ایشیا کی معلومات اور تجربہ کم ہے ،

انھیں قبائلی علاقوں کو سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے ۔

مقامی ضروریات سے متعلق اسی قسم کی غلط فہمی کی ایک مثال غلط امدادی سامان بھجوانا ہے جو ایک دستور بن گیا ہے ۔ مثال کے طور پر مہاجرین کے لیے بعض خوردنی اشیا مثلاً ٹین میں بند سارڈین مچھلی اور پنیر بھاری مقدار میں آتا ہے ۔ انتظامیہ کو مہاجرین میں تقسیم کے لیے اعلٰی قسم کے کمبل بھی دیے گئے ہیں ۔ یہ خوردنی اشیا اور کمبل دونوں پشاور کے بازاروں میں بکتے ہیں اور وہاں سے اسلام آباد اور لاہور بلکہ کراچی تک پہنچ جاتے ہیں ۔ یہ خبریں ملتی ہیں تو ایجنسیاں پریشان ہوجاتی ہیں اور انتظامیہ کو صورت حال سنبھالنا اور ایجنسیوں کو سمجھانا مشکل ہوجاتا ہے ۔ بات یہ ہے کہ مہاجرین ان میں سے کوئی چیز استعمال نہیں کریں گے ۔ وہ سارڈین مچھلی اور پنیر جیسی چیزیں نہیں کھاتے کیوں کہ ان کی غذا ہر حال میں گندم کی روٹی (ڈوڈئی یا نان) تک محدود ہے اور وہ سوتے ہوئے کمبل کبھی نہیں اوڑھتے ، رضائیاں یا لحاف اوڑھتے ہیں ۔ رضائی یا لحاف چھوڑ کر کمبل اوڑھنا اتنا ہی ناپسندیدہ ہے جتنا ڈھیلا ڈھالا پاجامہ نما لباس (پرٹوگ) ، جسے (سرحد کے دونوں جانب) مقامی آبادی پہنتی ہے، چھوڑ کر پتلون پہننا ـــــــــــ اس صورت حال میں کینوس کے خیموں میں رہنے والے مہاجرین کو ٹین کے چھوٹے سستے تیل کے چولھے اور بہت سا مٹی کا تیل درکار ہے تاکہ وہ کھانا پکا سکیں ۔ انھیں آمدنی پیدا کرنے والے عارضی وسائل درکار ہیں مثلاً سڑکوں یا تعمیرات میں جسمانی کام جو مقامی انتظامیہ بآسانی مہیّا کرسکتی ہے ۔

میرے اس نکتے کا ثبوت اس تجربے سے ملتا ہے جو تقریباً ۱۶ برس پہلے ۱۹۷۰ء میں ہوا تھا جب میں

مشرقی پاکستان کے مانک گنج سب ڈویژن کا سب ڈویژنل آفیسر تھا ۔ مجھے خلیج بنگال سے خزاں کے موسم میں آنے والے شدید اور تباہ کن سائیکلونوں کی لائی ہوئی بربادی سے نمٹنا تھا ۔ سائیکلون کی بدولت مشرقی پاکستان میں لاکھوں انسان بےگھرہوگئے تھے اور اندازاً ۵ لاکھ مارے گئے تھے ۔ یہ عظیم تباہی اور نوکرشاہی کی، ان کی نظر میں لاپرواہی اور بے حسی بھی ان عوامل میں سے ایک تھی جس نے بنگالیوں کو اپنی سیاسی تقدیر کا فیصلہ خود کرنے پر آمادہ کیا ۔ اس خزاں میں مشرقی پاکستان کو دیے جانے والے امدادی سامان میں کچھ چیزیں بالکل نامناسب تھیں جن سے ان لوگوں کو غصّہ بھی آیا اور حیرت بھی ہوئی ۔ میں ایک نشیبی علاقے میں،جہاں چڑھے ہوئے دریاؤں اور مسلسل بارش نے سیلاب کی سی کیفیت پیدا کردی تھی امدادی کاموں کی نگرانی کررہا تھا ۔ ہمیں ٹین میں بند کھانے کی چیزیں دی گئیں جنھیں دیہات کے بنگالی نہیں کھاتے تھے، عمدہ کمبل دیے گئے جنھیں وہ استعمال نہیں کرتے تھے اور مغربی لباس دیے گئے ۔ اس قسم کی اشیا دیہاتیوں میں تقسیم کیے جانے کے بعد لازماً شہروں کے بازاروں میں پہنچ گئیں ۔ بین الاقوامی ایجنسیوں کو شک ہوا کہ سرکاری مشینری نے امدادی سامان کا غلط استعمال کیا تھا بلکہ ان کو سرے سے تقسیم ہی نہیں کیا ۔ اگر سرکاری جمعیتوں کے ساتھ عمرانیات داں بھی ہوتے تو انھیں پتا چل جاتا کہ بنگالی، اتنی عظیم تباہی کے باوجود، ٹین میں بند غذا ،کمبل اور مغربی لباس کا استعمال نہیں جانتے ۔ دیہاتوں میں اس قسم کی چیزیں تباہی کے مارے ہوئے بےاوسان لوگوں کو روایتاً قبول نہیں ۔

ایسے مسائل سے نمٹنے کے لیے قدرے لچک جو

قوّت متخیلہ کی موجودگی کی گواہ ہوتی ہے، اہمیت رکھتی ہے ۔ ارادے چاہے کتنے نیک کیوں نہ ہوں عظیم‌تر علاقائی مسائل کے آگے پورے نہیں ہوتے ۔ اس کی کئی مثالیں قبائلی علاقوں سے ملتی ہیں جہاں پاکستانی انتظامیہ کا بڑی سڑکوں اور حکومت کے مرکزوں کے سوا کسی چیز پر کنٹرول نہ تھا ۔ اس سیاسی پہلو کے علاوہ ایک ثقافتی پہلو بھی ہے ۔ مثال کے طور پر جنوبی وزیرستان میں مہاجرین اور خاص طور پر پاوندہ خانہ بدوش وانا سے کم و بیش ۱۵۰ میل دور ڈیرہ اسماعیل خان ہجرت کر گئے تاکہ ہمیشہ کی طرح (۵۰۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع) وانا میدان کی شدید سردی سے بچ سکیں ۔ اس سفر میں انہیں تین چار دن لگے ۔ تکنیکی اعتبار سے وہ ایک مہاجر علاقے سے دوسرے مہاجر علاقے میں گئے اور اس طرح ریکارڈ اور حساب کتاب رکھنے والوں کے لیے مسائل پیدا کر گئے ۔ لیکن یہ مہاجرین کسی صورت میں بھی وانا کی شدید سردی میں اپنے خیموں میں نہ رہتے ۔ اسی طرح جب میدانی علاقے گرمیوں میں تپنے لگیں گے تو وہ پھر ہجرت کریں گے ۔

دردمندی یا لوگوں کی مشکلات کا احساس جسے مہاجرین کی امداد کی اہم پیشگی شرط سمجھا جاتا ہے، ظاہراً موجود نہیں یا نوکرشاہی کے طریق میں دب کر رہ گیا ہے ۔ مہاجرین کو دیلی دفاتر میں نمبروں اور ناموں کی فہرستیں بنادیا گیا ہے ۔ لیکن مہاجر اپنی زندگی میں خلل پڑنے کے باعث ایک سماجی اور نفسیاتی صدمے کی حالت میں ہے ۔ اسی وجہ سے ٹانک کے مشن اسپتال کے ڈاکٹر ڈال جیسی کسی شخصیت کے کام کا فوری اور وسیع پیمانے پر اثر ہوتا ہے ۔ وہ مہاجرین کو مفت دوا دیتے ہیں اور ماہانہ ایک ہزار مریض دیکھتے ہیں ۔ ٹانک آنے والا ہر مہاجر، اس کی بیوی اور اس کے

بچّے جب چاہیں ان کے پاس پہنچ سکتے ہیں ۔ان کے عملے کی خواتین عورتوں کی خاص طور پر بہت مدد کرتی ہیں۔ ایک مسکراہٹ ، ذرا سی توجہ اور تھوڑی سی دوا مسائل کو بہت حد تک ہلکا کرسکتی ہیں ۔

امداد کو موثر طور پر کسی گروہ تک پہنچانے کے لیے اس گروہ کی سماجی ساخت اور تنظیم ، اس کی تاریخ اور ثقافت اور اس کی گھریلو معیشت سے کچھ واقفیت رکھنا ضروری ہے مثلاً کمبوڈیا کا گھرانا افغان گھرانے سے مختلف ہوگا لہٰذا دونوں سے برتاؤ بھی مختلف کرنا پڑے گا ۔ چناں چہ آسٹریا کی امدادی جماعت سے ملنا اور مہاجرین کے متعلق تبادلہ خیالات کرنا ایک دل خوش کن تجربہ تھا ۔ اس جماعت میں منصوبہ بندی کے سربراہ الفریڈ نیاٹا تھے جو مشہور بشریات داں ہیں اور ان کے ساتھ ڈاکٹر برنٹ گلاتسر تھے اور وہ بھی بشریات داں تھے اور افغانستان میں کام کرچکے تھے ۔ چند لمحوں کی گفتگو سے انداز نظر کا فرق ظاہر ہوگیا ۔ مرکزائی خاندان،گھریلو معیشت ، موسمی ہجرتوں وغیرہ سے متعلق سوالات پوچھے جانے لگے اس جماعت اور دوسری جماعتوں کے درمیان درک اور فہم میں واضح فرق تھا ۔

سوال یہ ہے کہ بشریات دان کیا عملی امداد دے سکتے ہیں ؟

سب سے اہم بات یہ ہے کہ سماجی تنظیم اورگروہوں کی ساخت پہچانی جاسکتی ہے ۔ یہ شناخت اس تنظیم کے لیے بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ کس کس قسم کے کتنے گروہوں سے واسطہ پڑرہا ہے؟ مثال کےطور پر ایجنسی یا حکومت کے بہت کم عہدیداروں کو اس حقیقت کا علم ہے کہ سطحی اور ثقافتی مماثلتوں کے باوجود افغان مہاجرین کو واضح طور پر خانہ بدوش

اور غیرخانہ بدوش گروہوں میں بانٹا جاسکتا ہے اور دونوں گروہوں کے اپنے اپنے ساختی خواص ہیں[1] قبائلی علاقوں میں یہ فرق پہچانا جاتا ہے اور اوّل الذکر گروہ کو قبائل پاوندے اور موخرالذکر گروہ کو جو مقامی اور زمین کا مالک ہوتا ہے ،مقامی کہتے ہیں ـ افغان مہاجرین کے سرکاری رجسٹر میں یہ فرق ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے اور ایک کالم ، جس کی سرخی ہے نام ،ولدیت اور قبیلہ ،اس معاملے پر گویا پانی پھیر دیتا ہے ـ پاوندے Transhumant اور ہجرتی ہیں اور ان کی معیشت ان کے جانوروں اور ان کے خیموں پر مبنی ہے ـ مقامی مہاجرین کا لباس ، غذا اور زندگی پاوندوں سے مختلف ہیں، اور یہ لوگ بیشتر چھوٹے زمین دار ہوتے ہیں جو دہقان کاشت کار کے خواص ظاہر کرتے ہیں ـ پاوندوں اور مقامیوں کی ضروریات مختلف ہیں اور دونوں کے مہاجر بننے کے محرکات بھی مختلف ہیں ـ پاوندوں کے لیے ہجرت صورت حال سے فرار ہے اور مقامی کے لیے تزویر ـ

خیموں کی تقسیم سے بھی مسائل پیدا ہوتے ہیں ـ پاوندہ ساری عمر خیمہ میں بسر کرتا ہے، لہذا اس کا گھرانا خیمہ کے مرکز میں ہی اپنی زندگی منظم کرلیتا ہے ـ گرمیوں میں وہ خیمے کو پھیلا لیتا ہے اور اس طرح نصب کرتا ہے کہ یہ زمین سے ایک فٹ اٹھ جاتا ہے ـ اس سے ہوا اندر گردش کرنے لگتی ہے اور خیمہ ٹھنڈا ہوجاتا ہے ـ مقامیوں کا گرمی میں دم گھٹنے لگتا ہے کیوں کہ وہ خیمے زمین پر نصب ہی نہیں کرتے ہیں بلکہ چاروں طرف گارے کی دیوار بھی بنا دیتے ہیں ـ ان کی زندگی میں پردہ کلیدی اہمیت رکھتا ہے ـ ان کے خیموں میں گرمی شدید ہوتی ہے اور بہت سی مقامی قریب کی جھاڑیوں یا لکڑی کے سائبانوں تلے رہتے ہیں اور خیموں

کو گودام کے طورپر استعمال کرتے ہیں ۔

مزید برآں ڈیورنڈلائن کے ساتھ ساتھ ہر جگہ پاوندے طویل فاصلوں تک ہجرت کرتے ہیں (مثلاً وزیرستان سے ڈیرہ اسماعیل خان) اور مقامی مختصر فاصلوں تک جو اکثر محض چند میل کے ہوتے ہیں (مثلاً باجوڑ میں سالارزئی اور مہمند یا شمالی وزیرستان میں زدران اور گرباز)۔

دوسرے سوالات جن کے جواب ماہرین بشریات دے سکتے ہیں یہ ہیں ۔ ان دونوں زمروں میں اقتدار کی نوعیت کیا ہے؟ ان کے بڑے خاندان کون سے ہیں ؟ اصل گروہوں کے ساتھ کون سے ملحق یا پیشہ ورگروہ وابستہ ہیں ؟

پاوندہ گروہوں اور دیگر مقامی گروہوں کی تنظیمی نوعیتوں ، معیشتوں، موسمی ہجرتوں اور آمدنی پیدا کرنے والے کاموں کی طرف رویّوں میں فرق معلوم ہوجائے تو ایجنسی اور سرکاری افسران کو مہاجرین کو سمجھنے میں مدد ملے گی ۔ پاوندے اور مقامی دونوں کے مذہبی اور ثقافتی ضابطے ایک جیسے ہیں ، تاہم دونوں کے معاشرے اور معیشتیں بنیادی طور پر مختلف ہیں ۔ ان گروہوں سے واقفیت نئی خیمہ بستیاں بسانے والوں کو یہ فیصلہ کرنے میں مدد دے گی کہ مثال کے طور پر ، بڑے خاندانوں کو کہاں رکھا جائے؟بڑی گلیوں یا بڑی سڑکوں کے قریب تر؟ پانی کے نظام سے قریب ؟ پیشہ ورگروہوں کو کہاں جگہ دی جائے؟ یہاں آلودگی اور قرب (Proxinity) کے تصوّرات باہم گڈمڈ ہوگئے ہیں ۔

پاوندے، تمام پابندیوں یا مجبوریوں سے قطع‌نظر ، موسموں کے ساتھ ہجرت کرنا چاہیں گے اور اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ۔ ان کے برعکس مقامی گروہ موسم کے

ساتھ ہجرت نہیں کریں گے، لہذا ان کے لیے مختلف قسم کی خیمہ بستی، جو شاید زیادہ مستقل نوعیت کی ہو، بہتر رہے گی ۔ لہٰذا ان دونوں گروہوں کے لیے مختلف سطحوں پر اور مختلف مقاصد سے منصوبے بنانے اور نافذ کرنے پڑیں گے ۔ جہاں تک میری معلومات ہیں مقامی گروہوں کا اس قسم کا کوئی تجزیہ نہیں کیا گیا ہے ۔

مہاجروں میں دوسرا مسئلہ قیادت کا بھی پیدا ہوتا ہے ۔ "بزرگ" کون ہیں؟ یعنی وہ لوگ کون ہیں جو بندوق والے ہیں؟ ہر مجلس سے ان کی نسبت فوراً عیاں ہوجاتی ہے کیوں کہ وہ اس گروہ کی ترجمانی کرتے ہیں ۔ یہی لوگ یہ فیصلہ کریں گے کہ امداد گروہ کے درمیان کس طرح اور کس تناسب سے تقسیم کی جائے ۔ وہ بتائیں گے کہ کہاں اور کب امداد کی ضرورت ہے ، مثلاً جانوروں کے لیے سلوتری کی خدمات ۔ وہی یہ طے کریں گے کہ بعض گروہوں کے ساتھ جو ملاّ (حصّہ دوم باب ۵ بھی دیکھیے) مقرر کیا گیا ہے کیا نئے ابتدائی اسکولوں میں نئے عملے کی جگہ پڑھانے کے لیے بہتر ثابت نہ ہوگا ۔ وہی اس تجویز پر اپنی رائے دے سکتے ہیں کہ ڈاکٹروں کی غیر موجودگی میں ان کے مقامی ملاؤں یا دوا والوں کو معمولی امراض کے معالجے کے لیے دواؤں کا تھیلا دیا جائے یا نہیں ۔

تیسری بات یہ ہے کہ خاص طور پر گھرانے اور اس کی معیشت میں عورت کا کردار اور مقام متعین کیا جاسکتا ہے ۔ پاوندوں کی گھریلو معیشت بڑی حد تک عورتوں کے کاموں پر منحصر ہے ۔ وہی جانوروں کی دیکھ بھال کرتی ہیں اور اگر انھیں امداد دی جائے تو فاضل آمدنی کے لیے قالین اور نمدے بن سکتی ہیں (ملاحظہ ہو حصّہ اوّل، باب ۳) اسی طرح خیمے میں بسنے

والے گھرانوں میں عورتوں کے مرغیاں پالنے اور انڈے بیچنے کی طرف بھی توجہ دی جاسکتی ہے۔ یہ ایک روایتی آمدنی خیز کام ہے اور غیر روایتی طریقے متعارف کرانے کے بجائے اس پر زور دیا جانا چاہیے۔ صحت، بچّوں کی پرورش اور صفائی کے مسائل بھی عورتوں کے عمومی مسائل سے وابستہ ہیں۔ بچّے پیدا کرنا بھی ایک مسئلہ ہے اور مثال کے طور پر کیا اس کا امکان نہیں کہ مردوں کو جب سماجی تفریحات کم میسّر ہوں گی اور وہ خیمہ بستیوں میں کم و بیش محدود رہیں گے تو ۹ ماہ کے عرصے میں بچّوں کی پیدائش میں اضافہ ہوگا؟ میں سمجھتا ہوں ایسا ضرور ہوگا۔

ٹانک مشن اسپتال کے ۱۴۰۰ مریضوں پر ڈاکٹر ڈال نے خود اپنی معلومات کے لیے جائزہ (سروے) لیا تھا جس سے پتا چلا کہ پاوندوں کو لاحق ہونے والے امراض مقامیوں کے امراض سے واضح طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ جزوی طور پر اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گروہوں کے گھرانوں کی تشکیل اور طرز زندگی مختلف ہے۔ مثلاً پاوندہ عورتیں، بچّوں کو اپنا دودھ پلانا چھوڑ کر بوتلوں سے دودھ پلانے لگی ہیں۔ اس کے تباہ کن نتائج ہوتے ہیں۔ غلاظت، مکھیوں اور گندے ہاتھوں کی وجہ سے بوتل کی چسنی لازماً جراثیم سے آلودہ ہوجاتی ہے۔ چناں چہ شیرخوار بچّے تقریباً مسلسل آنتوں کے امراض تپ دق اور اسہال میں مبتلا رہتے ہیں۔ اس کا علاج یہ ہے کہ یا تو ماؤں کو دوبارہ بچّوں کو اپنا دودھ پلانا شروع کردینا چاہیے یا بوتل یا چسنی کو بالکل صحیح طور پر صاف ہونا چاہیے۔ پاوندہ عورتوں کو یہ بات سمجھانے کے لیے زنانہ طبّی عملے کو باضابطہ اور منظّم کوشش کرنی چاہیے۔

اس قسم کے تجزیوں کے لیے خواتین سماجی

سائنس دانوں کی موجودگی لازمی ہے ـ پٹھانوں کی قبائلی تنظیم ایسی ہے کہ مرد ماہرین بشریات کی عورتوں تک رسائی ناممکن ہے ـ اس قسم کا کوئی انتظام ابھی تک نہیں کیا گیا ہے ـ

مقامی ثقافت کو سمجھنے کے لیے پختون والی[۲] پر مبنی مقامی طور طریقوں اور ثقافت سے واقفیت بے حد مفید ثابت ہوگی ـ ماہرین بشریات مقامی گروہوں کا پہناوا، کھانا اور طرز زندگی بیان کرسکتے ہیں ـ بعض کلیدی سوالات کے جوابات سے یہ بھی پتا چل جائے گا کہ کون سی چیزیں مقامی طور پر ناپسندیدہ ہیں ـ مثلاً مسلمان سور کا گوشت نہیں کھاتے اور مسلم قبائلی عورتیں عموماً منی اسکرٹ نہیں پہنتیں ـ مہاجرین کی زمرہ بندی سے پتا چل جائے گا کہ بہت سے مقامی گروہ، مثلاً تاجک فارسی بولتے ہیں ـ بیشتر پاوندے پشتو بولتے ہیں ـ مرد ڈاکٹروں کو زنانہ مریضوں کا علاج کرنے کی اجازت نہیں ہوگی ـ مہاجرین کسی حالت میں بھی پتلون نہیں پہنیں گے کیوں کہ یہ لباس سامراجی مغربی طاقتوں سے وابستہ ہے اور اس کے معاندانہ مفاہیم کی تاریخ بڑی طویل ہے ـ لیکن کوٹ اور خاص طور پر اوورکوٹ کی مانگ ہمیشہ رہے گی ـ میں اس بات کی سفارش کروں گا کہ مقامی گروہوں سے معاملہ کرنے والی امدادی ایجنسی کے عملے کو بعض معیاری کتابیں پڑھوائی جائیں ـ پٹھانوں کی سماجی تشکیل، تنظیم اور تاریخ سے کچھ نہ کچھ واقفیت ان گروہوں سے واسطہ رکھنے والے ہر شخص کے لیے ضروری ہے ـ مفید قسم کا پس منظر رکھنے والی معلومات بھی اتنی ہی ضروری ہیں ـ اس علاقے کی تاریخ اور عمرانیات پر گریناڈا ٹیلی ویژن نے "خیبر" اور "دی پٹھانس" کے نام سے دو فلمیں بنائی ہیں جو ڈاکٹر آندرے سنگر نے تیار کی ہیں ـ

سنگری کی تصنیف دی پٹھانس (The Pathans)
ٹائم لائف بکس (Time-Life Books) نے Peoples of the Wild کے سلسلۂ کتب میں شائع کی ہیں ۔
نوآبادیاتی دور کی بعض تحریریں ابھی تک معنویت کی حامل ہیں اور قبائلی گروہوں پر عمدہ مواد پیش کرتی ہیں ۔ کپتان جے ۔ آر ۔ رابن سن (Captain J.R. Robinson) کی کتاب " افغانستان کے خانہ بدوش قبائل سے متعلق یادداشتیں" (Notes on.... Afghanistan) جو تقریباً ۵۰ برس پہلے لکھی گئی تھی اب بھی اہمیت کی حامل اور صحیح ہے اور جنوبی وزیرستان سے گزرنے والے بعض خانہ بدوشوں مثلاً سلیمان خیل قبیلے کا بیان حقائق پر مبنی ہے (ملاحظہ ہو باب ۱۴) ۔

ثقافتی ضابطے عظیم تر مذہبی ضابطوں سے منسلک ہوتے ہیں ۔ مذہبی دستور اور روایت بیئر پینے یا سور کی چربی استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیتے اور ان اشیا کا بطور امداد بھیجنا نہ صرف بیکار بلکہ مضر ہوگا کیوں کہ مہاجرین میں بدگمانی اور نفرت پھیلے گی ۔ گاؤں کی مسجد یا خیمہ مسجد کا بھی ایک مسئلہ ہے ۔ مذہب کی تھوڑی سی معلومات ہوں تو یہ پتا چل جاتا ہے کہ اسلام کے بڑے فرقوں میں تشکیل وتنظیم کے اعتبار سے فرق ہے ۔ شیعہ سنّیوں کی بہ نسبت سماجی اور مذہبی تشکیل کے اعتبار سے زیادہ درجہ دار (Hierarchical) اور اہرامی (Pyramidal) معلوم ہوتے ہیں ۔ اس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ کس فرقے میں کون شخص صاحب اقتدار ہے جس سے بات کی جائے ۔ کرّم ایجنسی میں شیعہ سنّی مسئلہ بہت پرانا ہے اور اس میں شدّت یوں بھی پیدا ہوگئی ہے کہ شیعہ بہتر زمینوں کے مالک اور زیادہ تعلیم یافتہ ہیں جب کہ سنّی آبادی کے لحاظ سے زیادہ ہیں ۔ شیعہ طوریوں میر

سنّی حاجیوں کی آمد سے شیعہ خائف ہوگئے اور مقامی مخالفت کی وجہ سے مہاجروں کو پشاور کی طرف جانا پڑا۔ شیعوں کو خوف تھا کہ توازن ہمیشہ کے لیے سنّیوں کے حق میں ہوجائے گا ۔

امدادی ایجنسیوں کو مسلم قبائلی گروہوں کے درمیان کام کرنے کے لیے مسلم عملے کو شریک کرنے یا ملازم رکھنے کے امکان پر بھی غور کرنا چاہیے۔ اگرچہ یہ لوگ مختلف قومیتوں سے ہوں گے لیکن اسلام کا مشترک بندھن فوری طور پر دوستی پیدا کرنے کے لیے مفید ہوجاتا ہے اور یہ دوستی بڑی حد تک مقامی دروازے کھولتی اور موثر ابلاغ کے لیے صحیح فضا پیدا کرتی چلی جاتی ہے ۔ امدادی ایجنسی کے عملے کے کامیاب ترین افراد میں، جن سے میں ملا ہوں، ایک افسر تھا جس کا تعلق ایک مسلم ملک سے تھا ۔ وہ نہ صرف خیمہ بستیوں میں آزادانہ نقل و حرکت کرسکتا تھا بلکہ قبائلی علاقوں میں بھی گھومتا پھرتا تھا اور اسے اس علاقے میں بعض نو آبادیاتی طاقتوں کے درمیان جو تاریخی کش مکش جاری رہی تھیں ان کی وجہ سے نہ اسے کوئی خوف تھا نہ کسی قسم کی ذاتی پسند و ناپسند اس کے آڑے آتی تھی ۔

مذکورہ بالا میں سے چند وجوہ کی بنیاد پر امدادی ایجنسی اور سرکاری افسران کی مساعی میں سماجی بشریات دانوں کی شرکت کی سفارش کرنا لازم ہے۔ ماہرین بشریات کو بھی اپنا رویّہ مدرسوں کی "خالص بشریات" سے بدلنا ہوگا اور آستینیں چڑھا کر کام کرنا ہوگا ۔ ان کو اپنی یادداشتوں اور اپنے کاغذات کو ایک طرف رکھ کر کم مراعات یافتہ گروہوں کی خاطر اپنا علم استعمال کرنے کے لیے تیار رہنا پڑے گا۔

اس تجویز کے خلاف ماہرین بشریات کے حلقے سے

بھی اتنی شدید مزاحمت ہوگی جتنی امدادی ایجنسیوں اور سرکاری انتظامیہ کی طرف سے ۔ برطانوی نظری بشریات کا رخ بیشتر تدریس کی طرف ہے اور علم کے عملی اطلاق میں ابھی تک ہچکچاہٹ باقی ہے۔اس ہچکچاہٹ کی جڑیں پچھلے دو سو برس کی برطانوی علمی روایات اور نظریے میں پیوست ہیں ۔ تیسری دنیا کی صورت حال میں استعمال اور استفادے کے لیے علم کو لازماً عملی ہونا چاہیے ۔ اس بات کا بہت کم فائدہ ہے کہ مغرب کی کسی یونیورسٹی کے شعبے میں دو درجن متخصصین کے روبرو ایک مقالہ پڑھا گیا اور اسے کامیاب سمجھا گیا ہماری فکر یہ ہے کہ یہ علم لوگوں کے بڑے گروہوں کو، ایسی صورت حال میں جہاں ان کو مدد کی ضرورت ہو ، کس طرح فائدہ پہنچا سکتا ہے ۔ اگر مقامی ماہرین عمرانیات اور ماہرین بشریات دستیاب ہوں تو یہ سب کے لیے سب سے زیادہ مفید ہوگا ۔ لیکن کسی علاقے کا ماہر جو مشرق وسطی کے قبائلی معاشرے میں،جہاں کی مذہبی، جغرافیائی اور اقتصادی صورت حال ویسی ہی ہے جیسی پٹھانوں کی، تیزی کے ساتھ پٹھان معاشرے کی تنظیم کو جان لے گا اور سمجھ لے گا ۔

امدادی ایجنسیوں کے ہر بڑے انتظامی یونٹ کے ساتھ، خاص طور پر عملی کام کے لیے ایک ماہربشریات ضرور موجود ہونا چاہیے ۔ ہمیں اس تجویز پر سرکاری اداروں کے لبیک کہنے کی امید نہیں کیوں کہ کم ترقی یافتہ ممالک کے منصوبہ بندی کے مراکز میں بشریات بطور علم اور ماہر بشریات بطور متخصصین ابھی تک گنجائش پیدا نہیں ہوئی ہے ۔ان علاقوں میں بشریات ہنوز ایک نیا علم ہے ۔ مثال کے طور پر پاکستان کا منصوبہ بندی کمیشن ، جو حکومت کا بہت موقر اور مضبوط بنیادوں پر قائم ڈویژن ہے ، قومی

منصوبوں کی تشکیل میں مدد دینے کے لیے کسی ماہر بشریات یا ماہر عمرانیات کی خدمات حاصل نہیں کرتا۔ تاہم امدادی ایجنسیوں سے، جن کے وسائل بہت زیادہ اور شاید علم اور ترقی کی طرف ذہنی رویے بھی بہتر ہیں، ہماری تجاویز مان لینے کی توقع کی جاسکتی ہے۔

کم ترقی یافتہ ممالک کے منصوبہ بندی کمیشنوں میں "نقل و حمل کے ماہرین معاشیات" "علاقائی معاشیات دانوں"، زرعی معاشیات دانوں اور دیگر اقسام کے معاشیات دانوں کی لازماً بھرمار ہوتی ہے۔ پاکستان میں ماہرین معاشیات کا یہ اژدہام چھٹی دہائی کے منصوبہ بندی کمیشنوں کا نتیجہ ہے جب پاکستان میں منصوبہ بندی کے عمل کا ذہنی سانچہ بدلنے کے لیے هارورڈ گروپ اور دوسرے گروہ سرگرم تھے۔

یہ خبر بڑی دل خوش کن ہے کہ ماہرین معاشیات کے روایتی قلعے عالمی بینک کی فصیل میں عمرانیات دانوں نے بالاخر سیندھ لگا دی ہے اور سینئر سوشیولوجسٹ (مرکزی ماہر عمرانیات) کا نیا عہدہ وضع کیا گیا ہے۔ اگر اپنی جدید معطیات، آلات اور اندازنظر کے ساتھ عالمی بینک کو عمرانیات کی اہمیت کا احساس ہونے میں اتنا عرصہ لگا ہے تو کم پیچیدہ منصوبہ بندی کے اداروں کو خدا معلوم کتنا عرصہ لگے گا۔ اس اثنا میں افغان مہاجرین کی امداد میں بڑا وقت اور محنت ضائع ہوچکی ہوگی جو سماجی ماہرین عمرانیات کو شامل کرنے سے بچ سکتی تھی۔

حواشی

========

۱۔ مسلم دنیا میں پھیلے ہوئے قبائلی گروہوں کے بیان کے لیے ملاحظہ ہو: احمد اورہرٹ (ایڈیٹرز) محولہ بالا، ۱۹۸۴ء۔

۲۔ مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو: احمد، محولہ بالا، ۱۹۸۰ء۔

بلوچستان ــــ سرزمین اور مکین

پچھلے ایک سو برس سے وسط ایشیا میں روسی چالوں پر جنوبی ایشیا کے ممالک نے گھری نگاہ رکھی ہوئی ہے۔ جنوبی ایشیا کی خارجہ اور سرحدی پالیسیاں دو متضاد نظریوں کی تابع رہی ہیں۔ ایک نظریہ "پیش رو پالیسی" کا ہے اور یہی اس کا موقف ہے اور دوسرا نظریہ "استادانہ بے عملی" کا ہے۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ روسی، افغانستان اور بلوچستان کے راستے، جنوب کی طرف بحیرۂ عرب کے گرم سمندر کی طرف بڑھنے پر تلے بیٹھے ہیں اور ان کو ہر قیمت پر روکنا چاہیے۔ اس مفروضے پر بڑی جنگیں لڑی گئی ہیں۔ شاہی روس اور شاہی برطانیہ کے درمیان بڑی بازی وسط ایشیا کی اونچی سطح مرتفع پر، ویران وادیوں میں اور دور افتادہ قبائل کے درمیان لگی تھی۔ اس مکتبِ فکر کے ساتھ سہانی یادوں سے معمور برطانوی تصنیفات اور استعماری نام وابستہ ہیں: قندھار کے لارڈ رابرٹس، کپلنگ، جنرل کچنر، لارڈ کرزن اور بلوچستان میں، سر رابرٹ سینڈیمین (جن کے نام پر ضلعی صدر مقام کا نام فورٹ سینڈیمین رکھا گیا، جو آج کل ژوب کہلاتا ہے)۔ دوسرا نظریہ، جس میں مُہم جُوئی کا عنصر کم ہے، اشارہ کرتا ہے کہ جنوبی ایشیا اپنی شمالی سرحدوں پر مضبوط دفاعی مورچے بنائے اور ان کے پیچھے جم کر کھڑا ہوجائے اور باہر والوں کو اپنی سی کرنے دے۔

اب جب کہ روسی افغانستان میں داخل ہوچکے ہیں،

پہلے نظریے کے حامی بڑی دل چسپی کے ساتھ پاکستان کے صوبہ بلوچستان میں اور اس کے اردگرد ہونے والے واقعات کا جائزہ لے رہے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر روسی بلوچستان کے ساحل پر پہنچ گئے تو وہ عراق، ایران اور متحدہ عرب امارات سے مغربی ممالک کو تیل پہنچانے والے بحری راستے مسدود کردیں گے، آبنائے ہرمز ان کی زد میں ہوگا اور وہ سعودی عرب پر حملے کے لیے تیار ہوں گے ۔ اس طرح مشرق اور مغرب کے درمیان تمام ارضی سیاسی توازن ڈرامائی طورپر مستقلاً بدل جائے گا ۔

پاکستان میں بلوچستان کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کا رقبہ بہت بڑا ہے اور جزوی طور پر اس مناسبت سے اس کی آبادی بہت کم ہے ۔ آبادی کا اوسط ۱۲ افراد فی مربع کلومیٹر ہے ۔ بلوچستان کے Demographic اعدادوشمار بآسانی سیاسی مبحث بن جاتے ہیں ۔ مثال کے طور پر صوبے میں بلوچوں کی آبادی پٹھانوں سے ذرا سی زیادہ ہے اور ۴۵ لاکھ کی آبادی میں بلوچوں کی تعداد ۵۰ فی صد سے ذرا زیادہ ہے ۔ پاکستان کے مجموعی رقبہ ۸ لاکھ مربع کلومیٹر کا ۴۲ فی صد حصّہ ، بلوچستان ہے، لیکن یہاں ۹ کروڑ آبادی کا محض ۵ فی‌صد رہتا ہے ۔ پاکستان کی ۵۷ فی صد آبادی پنجاب میں رہتی ہے لیکن اس صوبے کا رقبہ کل رقبے کا ۲۶ فی‌صد ہے ۔ پنجاب کی آبادی کا اوسط ۲۳۰ ہے اور اسی وجہ سے پنجاب کے لوگ دوسرے صوبوں میں گھسنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں ۔

ایران اور افغانستان میں بھی بڑے علاقوں پر بلوچ آباد ہیں ۔ ایران میں تقریباً دس لاکھ بلوچی رہتے ہیں بلکہ خان قلات جیسے بعض بلوچ رہنماؤں کا دعویٰ ہے کہ بلوچی ۳۰ لاکھ مربع میل رقبے پر آباد ہیں،

جس کا قلب بلوچستان ہے اور بلوچیوں کی کل تعداد ۲ کروڑ ہے ـ یہ رقبہ اور یہ آبادی مل کر "عظیم بلوچستان" کی تشکیل ہوجاتی ہے ـ

بلوچستان خشک اور یابسی ہے اور ویران پہاڑوں اور صحراؤں کے بظاہر لامتناہی سلسلے سے عبارت ہے ـ سبزہ نہیں ہے اور بارش محض ۵ انچ ہوتی ہے ـ جاڑے میں شدید منجمد کردینے والی سردی پڑتی ہے اور بعض مقامات پر درجہ حرارت ۴۰ درجہ فارنہائٹ ہوجاتا ہے، اور گرمیوں میں یہاں گرمی پڑتی ہے اور درجہ حرارت ۱۳۰ درجہ فارنہائٹ تک ہوجاتا ہے ـ یہاں رہنا ہمت کا کام ہے؛ اور جو یہاں رہتے ہیں وہ باہمت لوگ ہیں ـ سولھویں صدی کے ایک بلوچی رجز میں کہا گیا ہے کہ "بلندیاں ہماری رفیق ہیں اور ناقابل گزر گھاٹیاں ہماری دوست" ـ ان کی روایتوں سے کردستان سے ہجرت اور کردوں سے قرابت کا پتا چلتا ہے ـ کم سے کم ایک قبیلہ، جو درۂ بولان پر قابض ہے، آج تک اپنے آبائی نام کرد سے پہچانا جاتا ہے ـ بلوچی اور کرد دونوں سنّی مسلمان ہیں، متشدّدانہ طور پر قبائلی ہیں اور تین ملکوں کی سرحدوں کے آرپار آباد ہیں، جس کی وجہ سے بین الاقوامی سیاسی مسائل پیدا ہوتے ہیں ـ بلوچیوں کا ایران سے سدا کا جھگڑا ہے، پہلے یہ جھگڑا شاہ کے ساتھ تھا جس نے ان کے لباس اور رسوم کو وحشیانہ قرار دے کر ممنوع قرار دے دیا تھا، اور اب ان کا جھگڑا امام خمینی سے ہے ـ

دانش ور انھیں آریائی نسل ثابت کرنے کے لیے زمین آسمان کے قلابے ملاتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ محض ایک نسل پہلے جدید آریوں نے یورپ میں کیا تباہی مچائی تھی ـ براہوی، جو خود کو اعلٰی درجے کا بلوچ قبیلہ سمجھتے ہیں، اس بات پر ناخوش ہیں کہ

برطانویوں نے ان کو Autochthonous یا دراوڑ سمجھا ۔ بلوچ کے لیے بے رحم ماحول کی تکلیف قبائلی ضابطہ ، قبیلے کے اساطیر اور قبیلے کی ساخت سے کم ہوجاتی ہے ۔

قبیلہ ایک خودکفیل دنیا ہوتا ہے ۔ اس کا مرکز قبیلے کا سردار ہوتا ہے ۔ طویل القامت ،بھری ہوئی داڑھی والا سردار سین کونیری(Sean Connery) ہے ، جب وہ قبائلی سردار کا کرداد ادا کررہا ہو، مختلف معلوم نہ ہوگا ۔ وہ بلوچ رواج اور قبائلی روایت کی علامت ہے ۔ عزّت ، مہمان نوازی اور بہادری اس کے برتاؤ سے عیاں ہوتی ہیں اس کی شان سارے قبیلے کی شان ہوتی ہے ۔ سردار کی زبان سے نکلا ہوا لفظ قانون اور اس کا اختیار مطلق ہے ۔ ایسے علاقے میں جہاں فطرت اور اکثر اوقات حملہ آور قبائل دونوں ہی سے خطرہ لگا رہتا ہے، سردار کے تحت اتحاد بقا کی کلید بن گیا ہے ۔ بلوچوں میں کہاوت مشہور ہے کہ " بلوچ قرآن کی قسم کھا لے گا ، مگر سردار کے سر کی قسم کبھی نہیں کھائے گا " ۔

سرداروں کے اوپر نوابین اور خوانین ہوتے تھے جو قبائلی کنفڈریشن کے سربراہ ہوتے تھے ۔ خان قلات جو براہوی ہے، تاریخی اعتبار سے اہم ترین شخصیت کا مالک تھا ۔ احمد شاہ کے افغانستان بنانے سے نصف صدی قبل، خان قلات کے جدّ امجد نے بلوچوں کو ایک ریاست میں متحد کردیا تھا ۔ لیکن یہ ریاست بدلتی سرحدوں کی ریاست ہے ۔ بلوچ معاشرہ اساساً خانہ بدوش معاشرہ ہے ۔ اس میں نہ بڑے شہر بسائے گئے نہ مرمرکی حیرت خیز عمارتیں تعمیر ہوئیں، نہ علم و فضل کے مراکز قائم ہوئے ۔ بڑے تشدّد کے ساتھ اس کا رخ اندر کی طرف موڑ دیا گیا اور اسے دوسروں سے علیحدہ رکھا

گیا لیکن قبائلی زندگی کی رومانی تصویریں شدید غربت اور سخت حالات زندگی کو چھپا نہیں سکتیں۔ عورتوں کی زندگی بطور خاص اذیت ناک ہے کیوں کہ روزمرّہ کاموں میں ان کی مشقّت کا سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوتا۔ ان کے کوئی حقوق نہیں ہیں۔ لیکن بلوچ معاشرہ بدل رہا ہے۔

تبدیلی کے عوامل خارجی ہیں، لہٰذا معاشرے میں شدید تناؤ پیدا کرتے ہیں۔ ان عوامل میں سے تین قابل غور ہیں۔ پہلا عمل ساتویں دہائی میں ذوالفقار علی بھٹو کا سرداری نظام ختم کرنے کا اعلان اور ان کی سیاست تھا۔ بھٹو صاحب کو امید تھی کہ وہ ایک جنبشِ قلم سے سرداری نظام ختم کردیں گے، لیکن مآل کار انھیں اپنے فیصلے کو منوانے کے لیے فوج بلانی پڑی۔ ۱۹۷۳ء سے بھٹو کے معزولی کے سال ۱۹۷۷ء تک کا عرصہ بلوچستان میں "جنگ کے سال" کہلاتا ہے۔ سرداروں کو ختم کرنے کے ساتھ ساتھ بھٹو صاحب نے قبیلے کے اندر متبادل قیادت ابھارنے کی کوششوں کو سہارا دیا۔ مختلف ترقیاتی اسکیمیں شروع کی گئیں، اسپتال، اسکول، سڑکیں وغیرہ تعمیر ہونی شروع ہوئیں اور اب تک جن علاقوں میں رسائی مشکل تھی وہ کھل گئے۔

تبدیلی کی دوسری وجہ وہ بلوچ ہیں جو تنگ خلیج فارس کے پار بڑی تعداد میں عرب ممالک میں ملازمت کررہے ہیں۔ یہ بلوچ خلیج کی عرب ریاستوں کے پہیے چلاتے ہیں۔ یہ اور ان کے شمالی ہمسائے یعنی پٹھان (ان عرب ملکوں میں کام کرنے والے) نمایاں ترین نسلی گروہ ہیں۔ یہی لوگ سب سے سخت تعمیراتی کاموں مثلاً سڑکیں بنانے میں مصروف نظر آتے ہیں۔ بلوچی رقم سے جیبیں بھر کر اور سازوسامان سے لدے پھندے گھر لوٹتے ہیں۔ ایک بلوچ رہنما نے

مجھ سے کہا "کبھی ہمارے ذہن پر ایف سی آر (فرانٹیر کرائمز ریگولیشن) طاری رہتا تھا، اب وی سی آر طاری ہے"۔ کوئٹہ میں اب برگر اور ویڈیوگیم کی دوکانیں کھل گئی ہیں ۔ (باہر سے آنے والے) بلوچ، جو بیشتر قبیلے کی چھوٹی شاخوں یا چھوٹے خاندانوں سے تعلق رکھتے ہیں، نئے خیالات بھی ساتھ لے کر واپس آتے ہیں۔ وہ معاشرے میں حیثیت چاہتے ہیں اور اپنی آواز سنانے کے خواہش مند ہیں ۔

تیسری وجہ افغانستان کی صورت حال ہے ۔ روسی افغانستان میں ۱۹۷۹ء میں داخل ہوئے ۔ اس سے محض چند برس پہلے (بلوچستان میں) ایک فعال بلوچی تحریک موجود تھی اور اس میں صوبائی خودمختاری سے لے کر پاکستان سے آزادی تک کا مطالبہ کرنے والے موجود تھے یہ تحریک اب دب گئی ہے اور واقعات اس پر غالب آگئے ہیں ۔

تقریباً ۷ لاکھ مہاجرین جو بیشتر پٹھان ہیں افغانستان سے بھاگ کر بلوچستان میں آگئے ہیں ۔ اس طرح بلوچوں اور پٹھانوں کے درمیان آبادی کا توازن متاثر ہوا ہے ۔ اگر افغان مہاجرین یہیں رہ گئے جیسا کہ بہتوں کو خوف ہے، تو پٹھان آخرکار بلوچستان میں اکثریت میں ہوجائیں گے ۔ اس کے نتیجے میں ہر قسم کی سیاسی پیچیدگی پیدا ہوگی ۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ اس علاقے کا نام بلوچستان مناسب نہیں رہے گا۔

بلوچوں نے افغان پٹھانوں کو افغانستان اور شمال مغربی سرحدی صوبہ سے متصل پٹھان آبادی کے اضلاع میں بسنے دیا ہے ۔ بلوچ فوراً بتاتے ہیں کہ مہاجرین کے کیمپ جن کو پاکستانی نوکرشاہی افغان خیمہ گاؤں کہتی ہے، نہ خیمے ہیں نہ گاؤں ۔ مثال کے طور پر ضلع پشین میں سرکاری اعدادوشمار کے مطابق

ایک لاکھ تیس ہزار نفوس پر مشتمل سرخاب ایک بڑا قصبہ نظر آتا ہے جہاں مٹی کے صاف ستھرے مکانات کا لامتناہی اور باضابطہ سلسلہ ہے۔

لٰہذا افغان مہاجرین وہ کام کر گزریں گے جو پٹھانوں کی عسکری مہارت نہ کرسکی، یعنی بلوچستان کو پٹھان اکثریت کا علاقہ بنادیں گے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پٹھان عسکریت کا ولولہ کیوں کم ہوا اور جہاں ختم ہوا وہاں کیوں ختم ہوا؟۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ پٹھان بہتر آب پاشی والے، نسبتاً ٹھنڈے اور بلندی پر واقع ضلعوں میں بسنا پسند کرتے تھے لیکن اس کے پیچھے ماحولیاتی عوامل کی جگہ دوسرے عوامل بھی کارفرما تھے۔ ان کے راستے میں بلوچوں کے دو خوف ناک ترین جنگجو قبائل مری اور بگتی حائل تھے۔ ان دونوں قبائل کی فتوحات کی اپنی تاریخ ہے۔ بلوچ حملہ آوروں نے سندھ اور پنجاب کے متصل علاقوں کی زمینوں پر قبضہ کیا ہے۔

بلوچوں کو ایک قسم کا احساس محرومی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام آباد نے ان کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا۔ وہ اپنی صوبائی حکومت کی مثال دیتے ہیں ۱۹۸۵ء میں ۱۴ میں سے ۳ سیکرٹری اور ۴ کمشنروں میں سے ایک بلوچ تھے۔ بلوچستان میں خواندگی کی شرح، متوقع زندگی، اور فی کس آمدنی پاکستان کے چاروں صوبوں میں سب سے کم ہے۔ متشدّد بلوچ، جن کی نمایندگی بلوچ اسٹوڈنٹ آرگنائزیشن کرتی ہے، اسلام آباد کی حکومت کو نوآبادیاتی حکومت سمجھتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جائز مطالبات کے جواب میں اسلام آباد نے فوج بھیجی ہے۔ اسلام آباد سرکاری اہلکار ترقیاتی مساعی پر خرچ کیے جانے والے کروڑوں روپے کا حوالہ دیتے ہیں اور بدعنوانی (رقم کا بیشتر حصّہ لوگوں کی جیبوں کو

گرم کرتا ہے)شدید موسمی حالات ، پس ماندہ رسل و رسائل، جہالت اور سرداروں کو ترقیاتی کاموں میں حائل بتاتے ہیں –

ایران اور پاکستان میں بلوچستان پر جو کچھ شائع ہوا ہے وہ کم ہے مگر اعلی درجے کا ہے-اس میں پروفیسر اسٹیفن اورکیرل پاسٹنر، رابرٹ پیرسن ، فلپ سالزمین، برائن اِسپُونر جیسے علما اورانسٹیٹیوٹ آف اورینٹل اسٹڈیز، ماسکو کے پروفیسریوری گانکوفسکی کی تحریریں شامل ہیں – سیلگ ہیریسن کی حالیہ کتاب In Afghanistan's shadow:Baluch Nationalism and Soviet Temptations اس نظریے کی تائیدکرتی ہے کہ روسی بلوچستان کے راستے بحیرہ عرب تک پہنچنا چاہتے ہیں – ۱۹٦۲ء میں صدر کینیڈی کی ہدایت پر پاکستان کا دورہ کرتے ہوئے ہنری کسنجر کو جو اس وقت ہارورڈ یونیورسٹی میں پروفیسر تھے، جب بلوچستان کے بارے میں بتایا جانے لگا توانھوں نے بڑی بےصبری سے کہا تھا کہ " اگر کسی نے بلوچستان کا مسئلہ میرے منھ پر بھی دے مارا تب بھی میں اسے تسلیم نہیں کروں گا"– آج ، خواہ کوئی کسی بھی نظریے کا علم بردار ہو، یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ بلوچستان کے واقعات جنوبی ایشیا اور مشرقِ وسطیٰ کے مستقبل کا فیصلہ کریں گے –

گلگت: قراقرم کی بلندیوں میں ایک سرزمین

پاکستانی جب کوئی نمائش یا کانفرنس وغیرہ کرتے ہیں تو ڈھنگ سے کرتے ہیں ۔ اس کی ایک مثال قراقرم کی ثقافت پر منعقدہ کانفرنس ہے ۔ "پاکستان کے شمالی علاقوں کی اثریات ، نسلیات ، تاریخ، فنون ، لسانیات ، السنہ ،لوک ورثہ اور سماجی حالات پر پہلی بین الاقوامی کانفرنس" جس کا یہ سرکاری نام تھا اور جو گلگت میں ستمبر ۱۹۸۳ء میں منعقد ہوئی تھی ۔

گلگت ۵۰۰۰ فٹ کی اونچائی پر دس سے گیارہ ہزار فٹ بلند پہاڑوں سے گھرا ہوا دریائے گلگت کے کنارے پر واقع علاقہ ہے ۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں تین سلطنتیں یعنی روس ، چین اور برطانیہ ملتی تھیں اور ان کے نمائندے بڑی بازی لگاتے تھے ۔ گلگت کے ڈرامے کے کردار مہم جوئی اور جرأت کے پیکر تھے ۔ کپلنگ اور ماسٹرس ان مصنّفوں کے اور سر فرانسس ینگ ہسبنڈ سر جارج رابرٹس جیسے لوگوں نے ان کی کہانیوں کے مرکزی کرداروں کے نمونے فراہم کیے تھے ۔

مقامات کے نام سنتے ہی یادیں تازہ ہوجاتی ہیں ہنزہ ، گلگت ، چیلاس اور سرحد کے پار ، چین میں یارقند اور کاشغر یادوں سے معمور ہیں ۔ شاہراہ ریشم ، پامیر واخان اور ہندوکش اسی علاقے میں واقع ہیں ۔

اگرچہ اس علاقے کی جغرافیائی و سیاسی اہمیت کی وجہ سے یہاں "غیرملکیوں" کا داخلہ بند تھا ، لیکن علما اور ماہرین آتے رہے ۔ پانچویں صدی میں فاہیان

اور اس کے دو صدی بعد ہیوان تسانگ زیارت کے لیے ہندوستان جاتے ہوئے یہاں سے گزرے اور اپنے تاثرات قلم بند کرگئے ۔

سر اوریل اسٹین بھی یہاں آئے تھے ۔ وہ آخری مرتبہ چیلاس آئے تو ان کی عمر ۸۰ برس تھی ۔ لوریمر، جو گلگت میں پولیٹیکل ایجنٹ تھا، لائٹز اور مورگن اسٹیئرن جیسے علما نے اس علاقے کے مطالعات میں اضافے کیے ۔ ایک امریکی مشنری جوزف وولف نے بالکل برہنہ ہندوکش پارکیا ۔ یہ شخص یا تو فاطر العقل تھا یا بہادر ۔ یہاں کی سرزمین مسافروں کی حوصلہ شکنی کرتی تھی ۔

قراقرم کا کوہستانی سلسلہ دنیا کے بلند ترین پہاڑوں میں سے ہے ۔ گوڈوین آسٹن،جو ہندسئی شکلوں کی وجہ سے عرف عام میں کے ۔ ٹو کہلاتی ہے، اور ایورسٹ کے بعد دوسری بلندترین چوٹی ہے ۲۸۲۵۱ فٹ بلند ہے ۔ ایورسٹ سر ہونے کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد دو اطالوی کوہ پیماؤں نے ۱۹۵۴ء میں کے ۔ ٹو سر کر لی تھی ۔ یہ پہاڑ کوہ پیمائی کے نقطہ نظر سے دنیا کے دشوارترین پہاڑوں میں شامل ہیں ۔ ننگاپربت ۲۶۶۰۰فٹ بلند ہے ۔ یہ بڑی بے وفا اور جان لیوا چوٹی ہے ۔ قطبی علاقوں کے بعد دنیا کے عظیم ترین گلیشیئر بھی یہیں ہیں اور ان کی وجہ سے گلگت کو "تیسرا قطب" کہا جاتا ہے ۔ ہسپار تقریباً ۴۰ میل لمبا اور ۳ میل چوڑا گلیشیئر ہے اور اس جیسے اور بھی ہیں ۔ یہ آہستہ آہستہ ، ہر ماہ محض چند فٹ آگے بڑھتا ہے ۔ ان پہاڑوں پر سُر اگائے اور اگر داستانوں پر یقین کیا جائے تو کریہہ المنظر برفانی انسان ییٹی بھی ان پہاڑوں پر گھومتے ہیں ۔

اس علاقے میں ماحول اور معاشرے کا باہمی تعلق

بالکل واضح ہوجاتا ہے ۔ لوگ جفاکش ہیں ۔ بیرونی حملہ آوروں کے خلاف مزاحمت کی وجہ سے ریاست کی تشکیل لازمی ہوگئی ۔ ناگر اور ہنزہ جیسی چھوٹی چھوٹی خاندانی ریاستیں اس علاقے میں بکھری ہوئی تھیں اور ان پر میر اور ناجہ حکومت کرتے تھے۔ یہاں کم سے کم پانچ بڑی اور ایک دوسرے سے بالکل مختلف زبانیں بولی جاتی ہیں، جن میں شنا کا پلّہ بھاری ہے ۔

شنا زبان میں پختو سے ملتے جلتے بہت سے الفاظ ہیں، مثلاً زئی (مقام)، سورے(آدمی)، برستان(رضائی یا لحاف)۔ یہ لوگ اتنے دور افتادہ ہیں کہ حال تک بعض قبائل اپنا سلسلہ نسب ابوجہل سے جوڑتے تھے جو رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کا جانی دشمن تھا ، ان لوگوں کی قبروں پر پرندوں کی شبیہیں ہیں اور ان کا دعویٰ تھا کہ ابوجہل پرندہ بن کر اڑتا ہوا عرب سے یہاں آیا تھا ۔ حال ہی میں قبیلے کے سرکردہ لوگوں کو اس نام کے مضمرات کا احساس ہوا ۔ سوال یہ ہے کہ کیا پختونوں اور عربوں کے ان تعلقات سے اس قوم کی اصل کا اشارہ ملتا ہے ؟

آج ان کی مجموعی آبادی تقریباً پانچ لاکھ ہے جن میں ۵۰ فی صد سے زیادہ شیعہ ہیں ۔ گلگت میں اسماعیلیوں کی آبادی مرتکز ہے ۔

اس علاقے کی تاریخ بنانے میں واحد اہم ترین سبب شاہراہ قراقرم ہے ۔ اس سے یقیناً یہاں کی سماجی اور اقتصادی زندگی متاثر ہوگی ۔ مثال کے طورپرچائے اسی راستے سے یہاں آئی ۔ یہی سڑک مانسہرہ ، تھاکوٹ ، بیشم ، چیلاس اور گلگت کے راستے(جو تقریباً ۶۰۰میل کا فاصلہ ہے)، اسلام آباد کو پاک چین سرحد پر واقع درّۂ خنجراب سے ملاتی ہے ۔

تھاکوٹ کے آگے شاہراہ قراقرم دریائے سندھ کے

ساتھ ساتھ چلتی ہے اور پہاڑی نشیب و فراز کے ساتھ اونچی نیچی ہوتی ہوئی گہری دریائی گھاٹیوں اور بلند درّوں سے گزرتی ہے۔ یہ فن تعمیر کا کمال ہے اور بعض جوشیلے لوگ تو اسے دنیا کا آٹھواں عجوبہ قرار دیتے ہیں۔ تین ہزار سے چار ہزار فٹ بلند سیدھی کھڑی ہوئی چٹانیں شاہراہ قراقرم پرجھکی ہوئی ہیں۔ ان کا حسن مرغوب کن مگر ساتھ ہی ساتھ پرفریب بھی ہے۔

مسافروں کی تنبیہہ کے لیے جابجا نوٹس لگے ہیں "جان کا خطرہ ہے۔ پتھر بغیر اطلاع گرتے ہیں" ۔ پل اور پلیاں چینیوں نے تعمیر کی ہیں اور ان کے تراشے ہوئے مرمریں اژدہے اب بھی پلوں پر بیٹھے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ شاہراہ قراقرم کی تعمیر میں ۵۰۰ سے زیادہ جانیں گئیں گویا ہر میل نے ایک انسان کی بھینٹ لی۔ گلگت میں چینیوں کا قبرستان اور باغ ان چینیوں کی یادگار ہے جو اس کی تعمیر میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔

شاہراہ قراقرم ایک نئے اور مختلف عہد میں پاکستان کی جغرافیائی سیاسی ضرورتوں کی غماز ہے۔ آج جب روسی درّہ خیبر پر آکر بیٹھ گئے ہیں اور پاکستان دو لخت ہوچکا ہے، جنوبی ایشیا کا جغرافیائی سیاسی توازن بدل گیا ہے۔ شاہراہ قراقرم کی تعمیر ایوب خان کے زمانہ صدارت میں شروع ہوئی جب چینیوں سے دوستی خارجہ پالیسی کا ایک ستون تھی۔

لٰہذا شاہراہ قراقرم برطانوی پولیٹیکل افسران کے فلسفے کی نفی کرتی ہے جن کا مقصد "غیر ملکیوں" کو اندر نہ آنے دینا تھا۔ گلگت میں اس کانفرنس کے خیال سے بہترے لوگ اپنی قبروں میں بے چین ہوں گے۔

اس کانفرنس کے انعقاد اور تنظیم کا سہرا ہائیڈلبرگ یونیورسٹی کے پروفیسر کارل ٹیمر، جو پچھلی دو دہائیوں سے اس علاقے میں مصروف تحقیق ہیں، اور قائد اعظم یونیورسٹی کے پروفیسر عبد الحمید دانی کے سر ہے ـ اس کی بدولت پاک جرمن اینتھروپولوجیکل اینڈ آرکیالوجیکل ریسرچ پراجیکٹ کے تحت ٹیمر اور دانی کے اشتراک عمل کے نتائج سامنے آئے ـ ان علما کا تحقیقی کام بشریات اور اثریات کے درمیان نتیجہ خیز اشتراک عمل کی ایک مثال ہے ـ اس کانفرنس میں ۱۵ ممالک سے ۱۲۵ مندوبین کو مدعو کیا گیا تھا ـ

مندوبین میں جرمنوں کی تعداد غالب تھی کیوں کہ پراجیکٹ کی وجہ سے ان کو دوسروں پر سبقت حاصل تھی اور ۲۲ جرمن ماہرین اس کانفرنس میں شریک ہوئے ـ معزز مہمانوں میں پروفیسر این ماری شمّل، کلاؤس فرڈیننڈ، جیراردو جنولی اور ہرمن برگر کے نام قابل ذکر ہیں ـ برگر بروشسکی زبان پر دنیا کے چند ماہرین میں شامل ہیں ـ یہ زبان دنیا کی نادر ترین زبانوں میں شامل ہے اور ہنزہ میں اور چینی سرحد کے قریب بولی جاتی ہے ـ

میر ہنزہ نے بھی کانفرنس میں شرکت کی ـ ان کے علاوہ کئی سفیر، جنرل اور اعلی سرکاری عہدیدار بھی آئے تھے ـ برطانیہ کی کنزرویٹو پارٹی کے دو رہنما جولین ایمری اور کرنل نیل میکلین، جو دار العوام کے رکن ہیں، موجود تھے ـ

گیروا لباس اور گنجے سر کا ایک بدھ راہب بھی مندوبین میں شامل تھا ـ کانفرنس میں بعض جذباتی لمحے بھی آئے ـ پیٹ ایمرسن نے اپنے شوہر کا مقالہ پڑھا جو بلتستان میں میدانی مطالعے پر مبنی تھا کیوں کہ ان کے شوہر پروفیسر رچرڈ ایمرسن، جنھیں

کانفرنس میں مقالہ پڑھنا تھا، حال ہی میں انتقال کرگئے تھے ۔ جب کانفرنس سرکاری طور پر ختم ہوئی تو اس علاقے کے بدھ ورثہ کے اعتراف کے طور پر بدھ راہب سے گوتم بدھ کے اقوال سنانے کی درخواست کی گئی ۔

کانفرنس کے لیے مالی امداد یونیسکو اور حکومت پاکستان سے آئی تھی ۔ یہ گلگت کی پہلی اور پاکستان میں بھی اپنے قسم کی اوّلین بین الاقوامی کانفرنس تھی ۔ شمالی علاقوں میں اس سے پہلے اتنے غیر ملکی کبھی جمع نہیں ہوئے تھے ۔

چوں کہ یہاں دنیا کے معروف ترین چوٹی کے ماہرین موجود تھے، اس لیے مقالوں کا معیار بلند تھا۔ پروفیسر جورج پفیفر نے، جو وینکور میں آئی یو اے ای ایس کانفرنس سے سیدھے گلگت آئے تھے، اپنی تقریر میں کہا کہ یہاں کے مقالے ان مقالوں سے بدرجہا بہتر تھے جو انھوں نے کناڈا میں سنے تھے ۔ ستم یہ ہوا کہ مقالہ نگاروں کی کثرت کی وجہ سے مقالے تیزی سے پڑھے گئے اور ان پر قرار واقعی بحث نہ ہوسکی ۔

سب سے بڑی بات یہ تھی کہ غیر معمولی حالات میں ماہرین کو سننے اور ان سے ملنے کا بڑا منفرد موقع ملا ۔ اور شاید کانفرنس کی یہی سب سے بڑی خوبی تھی ۔ اس سے مختلف ممالک کے ماہرین کو، جن کے میدان عمل ایک دوسرے سے متعلق تھے، باہم ملنے کا موقع ملا ۔ پروفیسر شمّل کا تاثر یہ تھا کہ کئی عشروں کے بعد یہ اس موضوع پر اہم ترین بین الاقوامی کانفرنس تھی ۔

جہاں تک طریق کار کا تعلق ہے تو اس کانفرنس سے قراقرم کی ثقافت کے بین علمی مطالعے کی اہمیت اجاگر ہوگئی ۔ لسانیات، بشریات، اثریات، تاریخ فنون لطیفہ کے ماہرین اور (لوریمر کی طرح) اپنے علاقے کے بارے میں لکھنے والے پولیٹیکل افسران،

جن کی نسل ختم ہورہی ہے یا شاید ختم ہوچکی ہے، ایک دوسرے سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں ۔ اس علاقے میں دنیا کی عظیم ثقافتیں اور عظیم مذاہب تہہ بہ تہہ موجود ہیں : ہندومت پر اسلام کی تہہ، بدھ مت پر ہندومت کی تہہ وغیرہ وغیرہ (مثال کے طور پر چوبیں مساجد میں سواستیکا کا نشان، جو ہندومت سے آگے بڑھ کر بدھ مت سے متعلق ہے) ۔

یہ کانفرنس حکومت پاکستان کی بڑی کامیابی تھی ۔ انتظامات بہت عمدہ تھے اور تمام تر جزئیات کا پورا خیال رکھا گیا تھا ۔ سفر اور قیام و طعام کے انتظامات کی مشکلات کا اندازہ ہی لگایاجاسکتاہے۔ گلگت نے گویا روایتی سرخ قالین بچھا کر مہمانوں کا استقبال کیا ۔ جھنڈیاں اور استقبالیہ عَلَم مندوبین کو خوش آمدید کہہ رہے تھے ۔ لوک رقص اور ضیافتوں کا اہتمام تھا اور گلگت کی چوگان(پولو) کا ایک نمائشی مقابلہ ہوا ۔ یہ کھیل گلگت میں بڑے جوش اور آزادی کے ساتھ کھیلا جاتا ہے اور اس کے قاعدے بہت کم ہیں ۔

چوں کہ اس علاقے میں غیرملکیوں کا داخلہ بالکل ممنوع ہے اس لیے صدر مملکت کی خصوصی اجازت حاصل ہوجانے کے بعد مندوبین کو درّہ خنجراب لے جایا گیا۔ وہاں میر ہنزہ کے ساتھ دوپہر کا کھانا کھایاگیا اور مندوبین نے درّہ سے قریب واقع گلمیت میں رات گزاری۔

ہنزہ مغربی مصنّفوں کا شانگریلا ہے ۔ انھیں ہنزہ کے خیال سے محبت ہے ۔ ان کے لیے ہنزہ ایک افسانوی مقام ہے ۔ یوروپ اور امریکہ کے لوگ ، جو حد سے زیادہ تہذیب و تمدّن سے عاجز آچکے ہیں، ایسے مقامات اور لوگوں کی تلاش میں تھے جو تہذیب نا آشنا ہوں ۔ چناں چہ ہنزہ کے بارے میں کتابیں لکھی گئیں

جو بے حد مقبول ہوئیں ۔ دنیا کے بلندترین پہاڑوں میں ایک وادی تھی جو دنیا سے دور تصویری پوسٹ کارڈ جیسے حسین مناظر کی آماجگاہ تھی۔ یہاں کے لوگ گورے اور تندرست تھے۔ یہاں نہ جرم تھا نہ کوئی تنازع ۔ لوگ مطمئن اور قانع تھے ۔ بلکہ ایک روایت انھیں یوروپی نسل سے متعلق بتاتی تھی کیوں کہ کہاجاتاتھا کہ وہ سکندر اعظم کے فوجیوں کی نسل سے ہیں ۔ پھر ان کی عمریں غیرمعمولی لمبی اور ان کی صحت بہت عمدہ تھی ۔ ہنزہ کے لوگوں نے بلکہ میر ہنزہ نے بھی ان کہانیوں کو جھٹلایا نہیں ۔ مجھے پتا چلا کہ ایک ۸۰ سالہ بوڑھے کو غیرملکیوں کے سامنے اس دعوے کے ساتھ پیش کیا گیا کہ اس کی عمر ۱۰۰ برس سے زیادہ ہے۔

مغربی ملکوں سے لوگ طویل عمر کا رازمعلوم کرنے کے لیے ہنزہ آتے تھے ۔ آخر کیا راز تھا؟ خوبانی؟ گلیشیئر کا سرد پانی؟ (یہ گدلا ہوتا ہے مگر کہا جاتا ہے کہ اس میں معدنیات مثلاً لوہا ہوتا ہے) ۔ موسم ؟ یا مقامی شراب " ہنزہ واٹر" ؟ ۔ یہ چیزیں شاید طویل عمر کا اصل سبب نہیں ہیں ۔ سماجی برتاؤ اور سماجی تنظیم شاید طویل العمری کی وجہ ہوسکتے ہیں ۔ روایتی زندگی پر طمانیت اور سست رو ہے (شراب اور رقص)،کوئی جابر اقتدار اعلیٰ نہیں ہے (نہ ریاستی پولیس ہے، نہ فوج)، کوئی شخص نہ بہت امیر ہے نہ بہت غریب (اوسط زمین داری ایک یا دو ایکڑفی خاندان ہے)۔ آبادی کم ہے (۵۰ ہزار) اور ایک ہی فرقہ آباد ہے (اسماعیلی مسلمان)۔ عورتیں پردہ نہیں کرتیں اور مردوں کے ساتھ آزادانہ ملتی ہیں ۔ سوات جائیے تو وہاں صورت حال ہر لحاظ سے اس کے برعکس ملے گی جس کی وجہ سے معاشرے میں ایک کھنچاؤ اور کشاکش ہے ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دنیا کو صرف ہنزہ سے

ہی کیوں دل چسپی پیدا ہوئی؟ اس کا شاید واحد اہم ترین سبب ہنزہ کے بارے میں اسماعیلی عقیدہ ہے ۔

میری تجویز یہ ہے کہ سماجی بشریات اور طبّی بشریات کے ماہرین کی ایک جماعت تشکیل دی جائے جو ان سوالات کا جواب تلاش کرنے کے لیے ہنزہ میں تحقیق کرے ۔ ہنزہ کے معاشرے کے بارے میں معلومات بہم پہنچانے کے علاوہ اس طرح یہ بھی پتا چل جائے گا کہ ہنزہ آنے والے طویل العمری کے افسانوں کا سہارا لینے کی کیوں ضرورت محسوس کرتے ہیں ۔

آغا خان پابندی سے ہنزہ آتے ہیں اور وہ ہنزہ کے لیے قوّت کا سرچشمہ ہیں ۔ ان کی سرپرستی کی بدولت ان کے پیروکاروں کو قومی اور بین الاقوامی حمایت حاصل ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے یہاں کے لوگ آغاخان پر جان چھڑکتے ہیں ۔ جب وہ کریم آباد آتے ہیں تو کم سے کم ایک سو نکاح ہوتے ہیں تاکہ دولھا دلھن کو ان کی دعائیں حاصل ہوجائیں ۔

میر ہنزہ آغاخان کے حامی ہیں اور آغا خان ان کی سیاسی اور مالی امداد کرتے ہیں (آج کل آغا خان دیہی امدادی پروگرام بڑا فعال ہے) ۔

درّۂ خنجراب اور اس درّہ تک جانے والی سڑک وسطی ایشیا کا ایک افسانوی خطّہ ہے ۔ پروفیسر شمّل، جن کا تصوّف کبھی دیر تک دبا نہیں رہ سکتا اس سفر کے دوران ایک وجدانی کیفیت کے عالم میں تھیں اور بار بار کہتی تھیں کہ یہی ساتواں آسمان ہے ۔

سرحد پر چین کے سرحدی محافظوں نے مندوبین کی چھوٹی موٹی فوج کا خیرمقدم کیا جو درجن بھر گاڑیوں میں وہاں پہنچی تھی ۔ مندوب ایک گھنٹے سے زیادہ تصویریں کھینچتے رہے ۔ اس درّے کی بلندی پر ، جو ۱۶ ہزار فٹ سے زیادہ ہے، آکسیجن کی کمی سے

چکر آنے لگتے ہیں ۔

راستے میں اندرا نالہ اور اندرا قلعے کے مقامات آتے ہیں ۔ یہ نام ہندوستان کی وزیراعظم سے سیکڑوں سال پہلے ایک ہندو دیوی کے نام پر رکھے گئے تھے ۔

یہاں مارکوپولو بھیڑ، جس کا نام اطالوی سیّاح کے نام پر ہے، ہڑیال (آئبکس) اور یاک ملتے ہیں ۔

چٹانوں پر تراشے ہوئے بت، جو ابھی تک بیشتر دریائے سندھ کے کنارے نظر آئے ہیں بدھ، ہندو اور قبل تاریخ فن سنگ تراشی کے بیش بہا نمونے ہیں۔ ایک بت تو جو گلگت کے قریب کرگاہ کے مقام پر ہے، مہاتمابدھ کی مکمل استادہ شبیہہ ہے ۔

یہاں عالموں کی دل چسپی کا کافی سامان ہے ۔ مہم جو قسم کے بشریات اور اثریات کے ماہرین کے لیے یہ علاقہ نیا ہے اور یہاں عالمانہ شہرت کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے ۔

فارم پر آب بانی پراجیکٹ
دیہی پاکستان میں عزّت ،طاقت اوریک جدّی رقابت

زرعی اقتصادی ترقی کی اسکیمیں خلا میں روبعمل نہیں آتیں ، بلکہ ان کی جڑیں سماجی ڈھانچے میں پیوست ہوتی ہیں اور یہ اسکیمیں عوام کی سماجی تنظیم سے بھی متاثر ہوتی ہیں ۔ ذیل کی بحث میں یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ پاکستان کی متنوع ثقافتی اور ساختمانی ہیئتوں کے نیچے ایک قبائلی ساخت نظر آتی ہے ۔ اس ساخت کے دو خاص اوصاف ہیں اور زندگی کی بنیاد دو چیزوں پر ہے : عزّت کا تصوّر (خاص طور پر عورتوں کے حوالے سے) اور رقابت ، جس کا اظہار بیشتر یک جدّی یا ابن عم دشمنی سے ہوتا ہے (جسے صوبہ سرحد میں تربور اور پنجاب میں شریکہ کہا جاتا ہے یہ ابن عم عام طور پر باپ کے بھائی کا بیٹا ، یعنی چچا زاد بھائی ہوتا ہے)۔ عزّت کی تمنّا اور یک جدّی رقابت دونوں طاقت کی خواہش میں بدل جاتی ہیں ۔ یہ صورت حال ایسی ہے کہ حاصل جمع ہر صورت میں صفر ہوتا ہے ۔ ابنِ عم الف جتنا طاقت ور ہوگا ، ابنِ عم ب اتنا ہی کمزور ہوگا ۔ الف کو ملنے والی طاقت کی ہر اکائی ب کی طاقت سے منہا ہوجاتی ہے ۔ بعض مقامات پر ، مثلاً صوبہ سرحد میں یہی واحد نمونہ نظر آتا ہے (مزید ملاحظہ ہو حصّہ اوّل، باب ۳ اورحصّہ دوم، ابواب ۵ اور ۸)؛ دوسرے علاقوں مثلاً پنجاب میں یہ نمونہ دھندلا اور غیرواضح ہوجاتا ہے اور سندھ میں اس کے اجزاء ترکیبی ضم ہوجاتے ہیں اور کبھی کبھی

جاگیرداری نظام میں بدل جاتے ہیں ـ آب پاشی اسکیمیں، بشمول فارم پر آب بانی پراجیکٹ اس قسم کی روایتی ساختوں اور تنظیموں کو متاثر کرتی ہیں اور ان سے خود بھی متاثر ہوتی ہیں ـ

ترقیاتی پراجیکٹوں پر امن و امان، محصولات کی وصولی اور پانی کی تقسیم سے متعلق انتظامی مشینری بھی اثر انداز ہوتی ہے ـ اس پراجیکٹ کے لیے انتظامی ڈھانچے میں فارم پر آب بانی پراجیکٹ شامل تھا ـ موخر الذکر واقعتاً ایک اہم جزو تھا ـ اس پراجیکٹ کے اثر کا تعین کرنے کے لیے سماجی ساخت اور انتظامی ڈھانچے کا مطالعہ کرنا ضروری ہے ـ

میرے سوال نامے میں معاشرے کے مندرجہ ذیل معاملات سے متعلق معلومات حاصل کی گئی تھیں ـ ضابطہ برتاؤ، قبیلہ، ذات اور Ranked Hierarchies کے تصوّرات؛ یک جدّی اسلاف کے نام جو یاد ہوں (باعتبار شجرہ حیثیت کے ثبوت کے طور پر)؛ داخلی اور خارجی ازدواج (شادیاں تقریباً تمام ترکف Homogamous ہی ہوتی ہیں) گھرانے کی ترکیب؛ Respondents کا جسمانی بیان؛ ترک وطن، اور فیصلہ کرنے میں مذہب کا کردار ـ سوالات کی سیڑھی اس طرح تھی کہ عظیم تر معاملات پر روشنی پڑسکے ـ مثال کے طور پر بڑے سلسلے شعوری طور پر ضابطے کی پاسداری کرتے ہیں اور ان ہی کو اجداد کے نام یاد ہوتے ہیں اور داخلی ازدواج کے ذریعے یہ گروہ کو خالص رکھتے ہیں ـ یہ گروہ چھوٹے یا دبے ہوئے سلسلوں کی نسبت بہتر غذا کھاتے ہوئے اور زیادہ صحت مند نظر آتے ہیں ـ یہی گروہ ترک وطن کی صلاحیت رکھتے ہیں ـ

زیر نظر مطالعے سے متعلق دیگر مطالعات پہلے بھی ہوچکے ہیں ـ اگرچہ یہ صرف ایک صوبے پنجاب پر

مبنی ہیں لیکن ہمارے مسائل کی فہم میں اضافہ کرتے ہیں ۔ تاہم بعض مطالعات میں بعض اہم تعقلاتی غلطیاں در آئی ہیں مثلاً قبائلی یا پیشہ ور گروہوں کے لیے "ذات" کا لفظ عام استعمال ہوا ہے[۱] جنوبی ایشیا میں "ذات" کے ساتھ مخصوص مذہبی ثقافتی خصائص وابستہ ہیں جن میں طفیلیتی (Commensal) قاعدے شامل ہیں ۔

پاکستان جیسی بڑی اور سماجی اعتبار سے پیچیدہ قوم کا معاملہ ہو تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایک عالمگیر ساخت کی بات کی جاسکتی ہے؟ انتظامی ڈھانچہ تو یقیناً مرکزی اور ملک کے ہر حصّے میں یکساں ہے ۔ اس ڈھانچے میں کلیدی شخصیت ضلعے کے کمشنر کی ہوتی ہے جو درمیانی سطح کا پیشہ ور افسر ہوتا ہے اور کلیدی اکائی ضلع ہے جو اس کے زیر انتظام ہوتا ہے[۲] (مزید ملاحظہ ہو حصّہ دوم، باب ۵) ۔ اگرچہ انتظامی ساخت مرکزی ہے، لیکن مشترک سماجی ساخت کا پتا لگانے میں مشکلات پیدا ہوتی ہیں ۔ بڑے نسلی منطقوں سے علیحدہ علیحدہ بحث کرنے سے قبل ہم پہلے ایک کل پاکستان تصویر مختصراً پیش کرنے کی کوشش کریں گے ۔

پاکستان

پاکستان زرعی ملک ہے، جس کی تین چوتھائی سے زیادہ آبادی زراعت پر براہ راست تکیہ کرتی ہے ۔ سماجی ثقافتی اعتبار سے پاکستان کو ایک اکائی سمجھا جاسکتا ہے؛ اس اندازے کی صحت کا ثبوت پاکستان کے جغرافیہ اور اس کی غالب حد تک زرعی معیشت سے ملتا ہے جو مختلف علاقوں کو باہم مربوط کیے ہوئے ہے ۔ دریائے سندھ اور اس کے ذیلی آب پاشی

نظام پاکستان کے زرعی علاقے کا قلب ہیں ۔ اس علاقے میں پیچیدہ اور وسیع آب پاشی نظام اورزرخیز زمینیں ہیں ۔ اسی علاقے میں پاکستان کی اندازاً ۸۷ ہزار آبی گزرگاہوں کی بیشتر تعداد واقع ہے ۔ یہ علاقہ دریائے سندھ کی وادی کے ساتھ ساتھ پھیلا ہوا ہے اور اسی وادی کی تخلیق ہے ۔ میں نے پانی کی بہتری کے جن منصوبوں کا دورہ کیا وہ سب پاکستان کے اسی قلب کے علاقے میں تھے ۔ دوسرے علاقے اس قلبی علاقے کے گرد آباد ہیں ۔ اس علاقے میں آب پاشی تک رسائی سماجی حیثیت اور اقتصادی دولت کی کنجی ہے ۔ جیسا ذیل کی فصلوں میں بتایا جائے گا ، یہی چیز پاکستان کے دیہی معاشرے کے اصل موضوع کے اظہار کا نازک وسیلہ بھی مہیّا کرتی ہے ۔ یہ موضوع ہے عزّت اور غیرت کا تصوّر ۔

۱۹۴۷ء میں پاکستان کی تخلیق کے بعد سے ایک پوری نسل اس کی حدود کے اندر جوان ہوچکی ہے ۔ اس نسل میں بڑے تاریخی تجربے اور سب سے بڑھ کر ایک زبان یعنی اردو مشترک ہے خواہ دیہی علاقوں میں اس کا استعمال کتنا بھی غلط کیوں نہ ہو ۔ یہ مماثلتیں اس بات کی جزوی وجہ ہیں کہ منصوبے کے مشترک مسائل سارے ملک میں سامنے آتے ہیں ۔ اس نسل کے لوگ خواہ سندھی زمین دار ہوں یا صوبہ سرحد کے زمین دار سوالوں کے ملتے جلتے جوابات دیتے ہیں : نسل کے Head-Enders منصوبے سے Tail-enders کے مقابلے میں کم مطمئن ہیں؛ بڑے خاندان کا نمایندہ اپنے خاندانی مخالفوں کے خلاف اپنا مقام مضبوط کرنے کے لیے پانی استعمال کرنے والوں کی انجمن کے صدر کی حیثیت سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے ۔

تاہم سماجی ثقافتی اورکسی حد تک لسانی مماثلتوں کے پیچھے واضح ساختمانی اور تنظیمی فرق موجود ہیں ۔

یہ سمجھنے کے لیے کہ لوگوں کا برتاؤ کیسا ہے اور جیسا ہے ویسا کیوں ہے اس فرق کو سمجھنا ضروری ہے ۔ قبائلی اور دہقانی خواص میں تمیز کرنا اس لیے ضروری ہے کہ "ذات" کا غلط استعمال نہ ہو۔ قبائلی معاشرہ Segmentary اصولوں پر منظم ہے اورفیصلے قرابت کی بنیاد پر ہوتے ہیں ۔ Segmentary معاشروں کا ایک خاصہ یہ ہے کہ شجرے کا یاد رکھنا Diacritical اہمیت کا حامل ہے ۔ صوبہ سرحد کے قبائلیوں کو پانچ چھ پشتوں تک مرد اجداد کے نام یاد ہوں گے لیکن پنجاب کے دیہاتی دو یا تین پشتوں سے آگے نام یاد نہیں رکھتے ۔ اس کے برخلاف دہقانی معاشرہ دیہاتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو بڑی حد تک سماجی اور اقتصادی اعتبار سے خودکفیل ہوتے ہیں ۔ دیہی معاشرے کی ایک خصوصیت اس کی محصوریت ہے یعنی یہ عظیم تر ریاستی نظاموں سے محصور ہوتا ہے اور ان کے سرکاری نمایندے اس پر حاوی ہوتے ہیں ۔

شمال مغربی سرحدی صوبہ

صوبہ سرحد کے قبائلی علاقوں میں کمترین محصور معاشرے کا تصوّر قائم کرنے کے لیے بہترین مواد ملتا ہے ۔ بین الاقوامی سرحد پر رہنے والے قبائل مثلاً آفریدی، مہمند اور وزیری اس علاقے میں شامل ہیں ۔ یہاں لوگوں کو اپنی زندگی اپنی مرضی کےمطابق منظم کرنے کی آزادی ہے ۔ پاکستان کے فوج داری اور مالی قوانین کا یہاں اطلاق نہیں ہوتا ۔ لوگ ایک روایتی قبائلی ضابطے کے مطابق زندگی گزارتے ہیں جس کو صدیوں سے پختون والی یا پختونوں کا ضابطہ کہا جاتا رہا ہے ۔ یہ لوگ بے حد مساویت پسند ہیں ۔ مہمان نوازی، انتقام اور جرأت ان کے ضابطے کے اہم

عناصر ہیں اور یہ عناصر اکثر یک جدّی یا ابن عم رقابت اور عورتوں کی عزّت سے متعلق صورت حال کی شکل میں روبکار آتے رہتے ہیں ۔ اس ضابطے کی بدولت بعض صورتوں میں موت بھی واقع ہوسکتی ہے مثلاً بیوی یا بہن جس پر بے وفائی یا آوارگی کا شک ہو فوراً گولی مار کر ہلاک کی جاسکتی ہے ۔ یہ ننگ معاشرہ یا عزّت پر مبنی معاشرہ قرار دیا جاسکتا ہے[۳] (ملاحظہ ہو حصّہ اوّل باب ۳) ۔

اس کے برعکس صوبہ سرحد کے دوسرے نصف حصّے کے پختون قبائل پاکستان کے انتظامی ڈھانچے کے اندر زندگی بسر کرتے ہیں ۔ اگرچہ یہ بھی مذکور الصدر ضابطے کے علمبردار ہیں، لیکن ان کا واسطہ ملکی قوانین سے پڑتا ہے ۔ ضابطہ فوج داری کی گرفت میں آئے بغیر بیوی یا بہن کو گولی مار کر ہلاک نہیں کیا جاسکتا ۔ مزید برآں وسیع نہری زمینوں پر مبنی سماجی اور معاشی Hierarchies بھی قبائلی گروہوں کے اندر سامنے آتی ہیں جس نے قبائل کے اصلاً مادیت پسند ڈھانچے کی جگہ لے لی ہے ۔

قبائلی علاقوں کی بنیادی مساویت پسندی میں خلل پڑنے کے ساتھ ساتھ سماجی رشتے بھی زمین داری پر مبنی ہوگئے ہیں یعنی سماج میں دو طبقے بن گئے ہیں، ایک ان کا جو زمین کے مالک ہیں اور دوسرا ان کا جو زمینوں پر کام کرتے ہیں اور قلنگ یعنی کرایہ یا لگان ادا کرتے ہیں ۔ اس گروہ کو قلنگ معاشرہ کہا جاسکتا ہے ۔ چارسدّہ اور مردان، جو صوبہ سرحد کے امیرترین علاقے ہیں، قلنگ گروہ کی بنیاد ہیں ۔ یہاں یوسف زئی قبیلہ حاوی ہے ۔ تاہم صورت حال اس سے زیادہ پیچیدہ ہے ۔ بے آب و گیاہ پہاڑوں میں بسنے والے ننگ گروہوں اور وسیع نہری زمین داریوں پر رہنے

والے قلنگ گروہوں کے درمیان ایک اور گروہ ابھر رہا ہے ۔ ان کے پاس ۱ سے ۱۰ ایکڑ زمین ہوتی ہے اور ان کو دہقانی کسان کہاجاسکتا ہے ۔ یہ لوگ بیشتر پشاور کی وادی میں آباد ہیں اور مختلف قبائل مثلاً خٹک ، مہمند ، آفریدی بلکہ غیر پختون قبائل مثلاً اعوان پر مشتمل ہیں (حصّہ دوم ، ابواب ٦ اور ۹ بھی دیکھیے) ۔ اس صدی کے اوائل میں شروع کی جانے والی آب پاشی کی اسکیموں اور مصنوعی کھاد اور بہتر بیجوں کی فراہمی نے ان قبائل کو فائدہ پہنچایا ہے ۔ یہ لوگ محنتی اور اقتصادی اعتبار سے آزاد گروہ ہے ۔

پنجاب

اگرچہ یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ پنجاب میں ننگ اور قلنگ قبائلی زمروں کی جگہ دہقانی یا زراعت پیشہ زمرے نے لے لی ہے لیکن یہ بات پوری طرح درست نہیں ہوگی ۔ پنجاب کے دیگر اعتبار سے منظّم اور صاف ستھرے نمونے کے دیہاتوں کے نیچے قبائلی ساختیں جھلکتی ہیں ۔ رقابتیں اکثروبیشتر یک جدّی کشاکشوں اور عزّت کے مقامی فہم کی بنیاد پر پھوٹ پڑتی ہیں خواہ راجپوتوں کا معاملہ ہو یا ارائیوں کا ۔ بعض دیہاتوں میں یک جدّی رقابت الگ الگ مسجدوں سے ظاہر ہوتی ہے خواہ دونوں مقابلے کے گروہ ایک ہی فرقے سے تعلق کیوں نہ رکھتے ہوں ۔

قبائلی نمونے میں تبدیلی اس وقت پیدا ہوئی جب پچھلی صدی میں برطانویوں نے یہاں پہلی زرعی آبادی کو لا کر بسایا ۔ برطانوی نقشے اور فیتے لے کر آئے اور ۲۵ ایکڑ کے ٹکڑوں کی نشان دہی کردی ۔ ان کو چک کہا گیا اور ان ہی پر کسانوں کو بسایا گیا ۔ اس طرح برطانویوں نے چھوٹے سے لے کر درمیانہ رقبے کے

فارموں کی ایک نئی بستی بسائی جو قبیلوں کے مذہب پر مبنی نہ تھی ـ کاشت کاری کو سہارا دینے کے لیے نہروں کا ایک پیچیدہ اور وسیع نظام تیار کیا گیا ـ پنجاب کی مشہور نہری کالونیوں کی ابتدا یہیں سے ہوتی ہے ـ

برطانویوں کے لیے پنجاب ایک مثالی صوبہ تھا ـ یہاں زرعی تنظیم کا نوآبادیاتی تجربہ کامیاب رہا ـ اس کے پس پشت جو تصوّر کارفرما تھا وہ بہت سادہ تھا ـ جب برطانویوں نے سکّھوں سے پنجاب فتح کیا تو ان کو ایک وسیع اور کم آبادی والا لیکن امکانات سے بھرپور علاقہ ہاتھ لگا ـ چوں کہ ۱۸۵۷ء کے غدر (پہلی جنگ آزادی) کے بعد کے دور میں ہندوستان کے لیے ایک نئی حکمت عملی کی ضرورت پڑی اس لیے برطانویوں نے تجربہ کرنے کا فیصلہ کیا ـ آب پاشی کے منصوبے روبعمل آئے اور زمینوں کے صاف ستھرے ٹکڑے وفادار رعایا کے مختلف زمروں میں بانٹ دیے گئے ـ اس تجربے کے تین مخصوص عناصر تھے ـ نئی زمینوں کی واگزاری (نہری کالونیاں)، نسلی اور مذہبی اعتبار سے مختلف گروہوں کا امتزاج (سکھ ہندو اور مسلمان) اور ملکیت میں تیز تبدیلی (جب بیٹھے شہروں کو چلے گئے)ـ یہ خدوخال آج بھی پہچانے جاتے ہیں اور صوبہ سرحد اور سندھ کے حالات سے بالکل مختلف ہیں ـ

تاہم پنجاب میں ایک قدیم تر قبائلی ساخت آج بھی نظر آتی ہے ـ یہ قدیم ڈھانچہ جو قلنگ گروہوں کو بنیاد فراہم کرتا ہے، روایتی (راجپوت) خاندانوں کی سرکردگی میں ہے اور اسی سے پاکستان کو اعلیٰ عہدیدار ملے ہیں[۴] دوسرا گروہ جو چھوٹا، آزاد اور محنتی دہقان مالکوں کا ہے جو اپنی زمینوں پر کاشت کرتے ہیں، پنجاب کی زراعت کے لیے ریڑھ کی ہڈی

کی حیثیت رکھتا ہے ۔ راجپوت جو کبھی شمالی ہند کے جنگجو رئیس تھے ایک کہاوت سناتے ہیں جو ان کے رویّے کی تشریح کرتی ہے : جان جائے پر عزّت نہ جائے۔ لیکن راجپوتوں کے بیشتر افراد کا محرک محض یہ قبائلی ننگ کا ضابطہ نہیں ہے ۔ زمینیں بسانے اور کاشت کرنے کے عمل میں ان کی قبائلی ضابطے کی یاد دھندلی پڑگئی اب ان کا ضابطہ وہی ہے جو دہقانی کسان کا ہوتا ہے۔ ننگ قبائلیوں کا نہیں ہے اور ان کی زندگی کا آہنگ زرعی موسموں کے ساتھ بدلتا رہتا ہے ۔

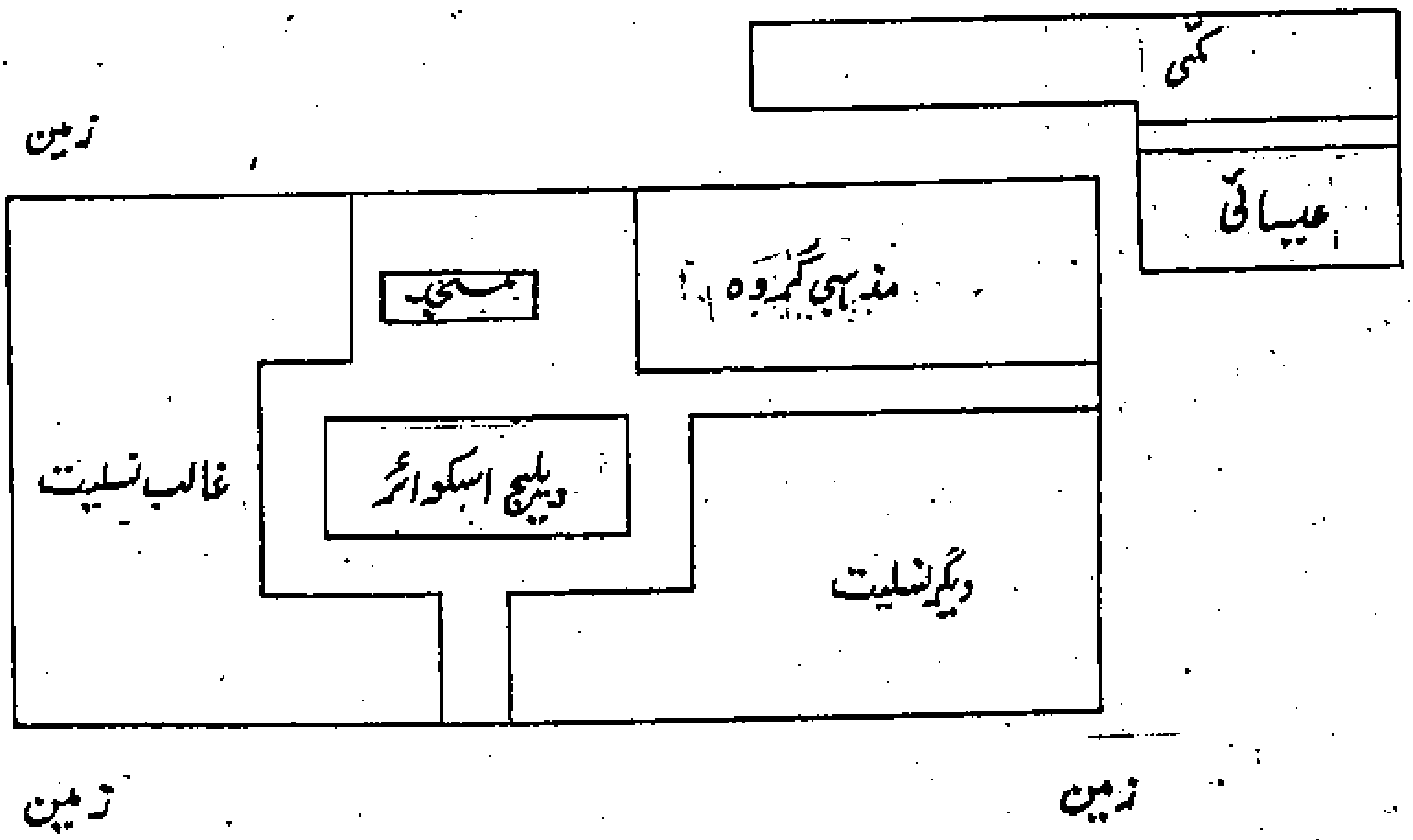
ساہیوال کے قریب ظفر آباد کے چکوں سے پنجاب کی دیہی آبادی کے ان دو زمروں کے درمیان ساختمانی اور تنظیمی فرق اس کی عمدہ مثال ہے کیوں کہ یہ صاف نظر آتا ہے ۔ ساہیوال یا لاہور میں مقیم بڑے راجپوت زمین داروں کی زمینیں بے توجہی کا شکار ہیں ۔ پانی کی گزرگاہیں ٹیڑھی میڑھی، گندی اور بعض بعض جگہ ۱۰ سے ۱۲ فٹ تک گہری ہیں ۔ " زمین کا تقریباً ۱۰ تا ۱۵ فی صد حصّہ جنگلی گھاس سے پٹا ہوا ہے ۔ بڑے زمین دار اپنے دور جاگیرداری کی مراعات کے امین ہیں مگر شکار کرنے اور دعوتیں کرنے کے علاوہ بہت کم کچھ اور کام کرتے ہیں ۔ یہ لوگ شہروں میں رہنے کو ترجیح دیتے ہیں ۔ نہر کے پار ارائیں کسانوں کی زمینیں ہیں جن کی زندگی راجپوتوں سے یکسر مختلف ہے ۔ وہ اپنی زمینوں پر خود کاشت کاری کرتے ہیں اور یہاں پانی کی گزرگاہیں صاف ستھری ہیں اور ان کی احتیاط کی جاتی ہے"۔ " ارائیں نہر کے پار اشارہ کرکے کہتے ہیں " وہ لوگ عزّت ، مہمان نوازی اور تفریح کی خاطر جانیں دے دیتے ہیں لیکن ہم اپنی زمینیں جوتتے ہیں "(حصّہ دوم، باب ۹ بھی دیکھیے) ۔

چھوٹا کسان محنتی ہے اور قانون کے دائرے میں

رہتا ہے ۔ یہی گروہ ہے جو پنجاب کی کامیابی کی اصل خفیہ وجہ ہے ۔ ساہیوال میں، جو صوبے کے سب سے زرخیز ضلعوں میں سے ہے، ان کی اوسط زمین داری۱۶ ایکڑ ہے جب کہ باقی پنجاب میں اوسط ۱۳ ایکڑ ہے ۔ میں نے ان کے انٹرویو لیے تو پتا چلا کہ یہ لوگ اپنی زمینوں پر ہی رہتے تھے، خود کاشت کاری کرتے تھے لٰہذا ان کی ہر بات ذاتی تجربے پر مبنی ہوتی تھی ۔ فصلوں کی یافت اور معیار کو بہتر بنانے کی تجویز کا یہ لوگ خیرمقدم کرتے تھے ۔ اگرچہ روایتی قبائلی ضابطہ زرعی ضابطے کے نیچے دب گیا ہے لیکن صورت حال اتنی سادہ نہیں ہے ۔ پنجابی کسان کی زراعت میں محنت محض پروٹسٹنٹ اصول اخلاق کا نتیجہ نہیں؛ بعض صورتوں میں یک جدّی رقابت بھی افراد کے لیے محرک ثابت ہوتی ہے ۔ (ایک گاؤں میں عیسائیوں نے اپنا ضابطہ ترک کرکے جدّی رقابت پر مبنی ضابطہ اختیار کیا جس کے نتیجے میں نا اتّفاقی پیدا ہوئی ۔ اس نا اتّفاقی نے کرسمس کے جشن اور گرجا کی تنظیم کو متاثر کیا)۔

پنجاب کا مثالی چک ایک مثالی ساخت کا حامل ہوتا ہے اور آبادی کے تین واضح زمرے تین علاقوں میں رہتے ہیں جو سماجی حیثیت اور سماجی وظیفے کا پرتو ہوتے ہیں ۔ سب سے پہلے زراعت پیشہ لوگ یعنی زمین دار ہیں ۔ یہاں سماجی اور اقتصادی حیثیتیں منطبق ہوجاتی ہیں (قلنگ خان، مثلاً پنجاب کے چوہدری، زمین دار ہیں) [۵] یہ لوگ پنجاب کے غالب قبائل یعنی راجپوت ، گوجر یا ارائیں سے متعلق ہیں ۔ ان ہی میں چوہدری، جو بستی کے غیر رسمی سربراہ ہوتے ہیں ، اور لمبردار ،جو ایک سرکاری کارندہ ہے اور لگان وصول کرتا ہے، شامل ہیں ۔ برطانوی دور میں لمبردار کو ایک مربع (۲۵ ایکڑ)بطور انعام ملتا تھا جسے وہ

(ح)



شکل ۱۳ء۱ : ایک اوسط درجے کا گاؤں

تا زندگی کاشت کرتا تھا ۔

دوسرے گروہ کو مسلم مذہبی گروہ کہا جاسکتا ہے۔ روایتی طور پر یہ زمین کے مالک نہیں ہوتے اور یک جدّی رقابتوں کی سیاست میں غیر جانب دار رہتے ہیں ۔ یہ گروہ مذہبی فرائض کی جیتی جاگتی یاددہانی ہے ۔ یہ سادات جیسے مقدّس سلسلوں پر مشتمل ہوتے ہیں ۔ ملاّ بھی جو مذہبی رسوم کی ادائیگی کراتا ہے اور مسجد میں رہتا ہے اس گروہ کا رکن ہے ۔ تاہم نوآبادیاتی دور میں برطانویوں نے ملاّ کو بے زمین کمّیوں (کام کرنے والوں) کے زمرے میں جگہ دی تھی جو دراصل دیدہ دانستہ توہین تھی ۔ (جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ح)

کمّی مختلف کام کرتے ہیں اور زمین داروں کے مزارع ہوتے ہیں ۔ ان میں سب سے اہم بڑھئی، حجّام اور لوہار ہیں ۔ اسی گروہ میں عیسائی بھی شامل ہیں جن میں سے بہت سے نچلی ذات کے ہندو تھے اور مذہب بدل کر عیسائی ہوگئے ۔ یہ گروہ جب تک گاؤں کی خدمت کرتا ہے، گاؤں میں سے ۱۰ ایکڑ زمین ان کے استعمال کے لیے مختص رہتی ہے (پہلے ان کو ۲۵ ایکڑ یا ایک مربّع ملتا تھا)۔ اس گروہ کو معاوضہ روایتاً رقم کے بجائے مال کی صورت میں دیا جاتا تھا ۔ پچھلے دس برس کی سیاست نے ان کو حق جتانے والے اور طبقاتی شعور سے معمور گروہ کی شکل دے دی ہے اور یہ اپنی پست سماجی حیثیت کو قبول نہیں کرتے ۔

کمّیوں کے رویّے میں تبدیلیوں کے نتیجے میں زمین دار بھی خود اپنی قوّت بازو پر تکیہ کرنے لگے ہیں بیٹے اور ابنِ عم جو پہلے شہر چلے جاتے تھے اب زمینوں پر رہ کر کام کرنے لگے ہیں ۔ کمّیوں کی زندگی سخت ہے ۔ دیہی زندگی کے مطالعوں میں جنوبی ایشیا کے کسانوں کی زندگی کو مثالی قرار دیا جاتا تھا ۔

دہقان کو صابروشاکر، تندرست و توانا اور قانع انسان دکھایا جاتا تھا جو ایک خودکفیل کائنات میں رہتا ہے ۔ ہم نے جب دیہات میں اس نسبتاً صاف ستھری اور پرمسرت زندگی کو ڈھونڈا تو پتا چلا کہ صورت حال مختلف ہے ۔ حالیہ مطالعوں سے سنگین حقائق سامنے آئے ہیں: عدم تحفظ کا احساس، بڑھتی ہوئی قیمتیں اور بدلتے ہوئے سماجی حالات مسئلے بن گئے ہیں۔ یہ مطالعے "خراب زندگی کے دہقانی نظریہ" کا اظہار ہیں ۔

سندھ

ثقافتی پیچدگی کے حوالے سے سندھ سب سے زیادہ دل چسپی کا حامل ہے ۔ اس کی تاریخ موئن جوڈارو (۲۵۰۰ قبل مسیح) تک پھیلی ہوئی ہے ۔ یہاں اسلام اس وقت پہنچا جب عربوں نے محمدبن قاسم کی قیادت میں ۷۱۲ء میں فوج کشی کی ۔ برطانویوں کے قبضے میں جانے سے پہلے یہاں سندھی خاندانوں اوربلوچ تالپوروں کی حکومت تھی ۔ سندھ میں ثقافتی پیچیدگی آج بھی ہے اور اس کی وجہ سندھی بولنے والے مقامی ہندوؤں کی بڑی آبادی (تقریباً دس لاکھ) اور ۱۹۴۷ء میں ان سے زیادہ تعداد میں آنے والے مہاجرین (تقریباً ۶۰ لاکھ) ہیں ۔ ان دونوں کے درمیان گروہی سرحد کاکلیدی خاصہ زبان ہوگئی ۔ سندھ کی ایک کروڑ تیس لاکھ کی مجموعی آبادی میں ان دونوں گروہوں کا فی صد تناسب خاصہ زیادہ ہے ۔

سندھ میں ریگستانی علاقہ بہت وسیع ہے اور یہاں آب پاشی کی سہولتیں محدود ہیں ۔ اس وجہ سے ایک بھونڈے قسم کا بقائے بہتر کا طریقہ کار روبعمل آیا ہے یعنی بالادست گروہ آبی گزرگاہوں کےساتھ ساتھ آباد ہیں ۔ ان زمینوں پر ایک نمایاں جاگیردارانہ

سماجی نظام پنپا ہے ۔ زمینوں کے مالک (جنھیں بلوچ گروہ رئیس اور سماٹ سندھی گروہوں میں وڈیرہ کہا جاتا ہے)کلاسیکی قلنگ سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں۔ ان کے مزارع ،جو ہاری کہلاتے ہیں کئی نسلی گروہوں ، غریب تر ہم قبیلہ لوگوں، خانہ بدوشوں اور ہندووں پر مشتمل ہیں ۔ ہاری جو فصل پیدا کرتے ہیں آدھی آدھی بانٹ لیتے ہیں ۔ یہ لوگ ایک ہی جاگیر میں رہنے پر مائل ہوتے ہیں اور زمین پر کام کرنے کے باوجود ، بڑی مشکل سے گزارا کرتے ہیں ۔ بنجر زمین اور بڑے شہری مرکزوں کے قرب کی بدولت قلنگ زمین دار اپنی جاگیر کسی معتمد ملازم کے سپرد کردیتے ہیں جسے کامدار کہا جاتا ہے ۔ یہ کامدار مقرر تنخواہ اور بعض دوسری مراعات کے عوض اپنے غیر موجود آقا کے لیے زمینوں کا انتظام کرتا ہے ۔ تناقص یہ ہے کہ سندھ میں آب بہتری منصوبوں کی کئی عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔ چوں کہ زمین داریاں بڑی ہیں اور ملکیت فرد واحد کی ہوتی ہے، لہذا آبی گزرگاہ کو ہموار ، سیدھا اور درست رکھنا زیادہ مشکل نہیں ۔ تاہم اگر کامدار اپنے مالک کے مفادات کی طرف سے لاپروا ہوجائے تو مسائل پیدا ہوجاتے ہیں (ہم نے ان جاگیروں پر بعض آبی گزرگاہیں دیکھیں جو خراب حالت میں تھیں)۔

انتظامی اور سماجی ڈھانچوں کا باہمی ٹکراؤ یہاں پانی کے مسائل میں صاف نظر آتا ہے ۔ جو ہاری مشکلات پیدا کرتا ہے وہ جلد یا بدیر کسی چھوٹے فوج داری مقدمے میں پولیس کے چنگل میں پھنس جاتا ہے مالک ،جو غیر رسمی ملاقاتوں کے ذریعے یہ ڈراما رچاتا ہے، ہاری کو چھڑانے کے لیے دخل دیتا ہے ۔ وہ ہاری کی ضمانتیں دیتا ہے جس کی وجہ سے آیندہ کے لیے ہاری لازماً مطیع ہوجاتا ہے ۔

یہ کہنا غیر ضروری ہوگا کہ یہاں دیہات کی ساخت پنجاب کے مذکورہ بالا طبقاتی نمونے پر نہیں ہے بستیاں دو قسم کی ہوتی ہیں ۔ مالک کے مکانات پختہ مستقل اور مرکزی ہوتے ہیں اور کھیتوں پر کام کرنے والے ہاریوں کے عارضی کچّے جھونپڑے ایک جگہ الگ ہوتے ہیں ۔

سندھ میں فارم پر آب بانی پراجیکٹ کے ثقافتی سیاق کا ایک اور متعلقہ عنصر صوفی کے کردار سے وابستہ ہے ۔ سندھ کے معاشرے میں زبردست طبقے کے لیے صوفی تنظیمیں روایتی "سیفٹی والو" رہی ہیں ۔ اس پر تعجّب نہیں ہونا چاہیے کہ سندھ کے عظیم صوفی شعرا ، جن کی دیہاتوں میں بہت تکریم کی جاتی تھی، عام فہم محاوروں میں اپنا پیغام سناتے تھے ۔ ان کی رہنمائی مثال اور زبان اب بھی اس سرزمین کے محروم افراد کو ایک طاقت ور اور پیوست شناخت بخشتی ہے ۔ رؤسا اور مراعات یافتہ طبقے سے مبارزطلبی صوفیوں کی روایت رہی ہے ۔ سندھ اور پنجاب (اور وادیِ پشاور کے کاشت کاروں) میں اس لحاظ سے بہت واضح تباین ہے ۔ اقتصادی موضوعات اقتصادی موضوعات پر حاوی ہیں ۔ سندھ میں صوفیا کا اثر، جو شدید مذہبی، آخرت پرست اور وجدانی طرز عمل سے عبارت ہے، بہت گہرا ہے ۔ صوفی یا اس کا مزار گھریلو جذبوں کا سماجی ماسکہ ہے ۔ صوفی طرز حیات، جو عالمگیر انسانیت کے موضوعات کے ذریعے برتی گئی ہے ، سماجی زندگی پر حاوی ہے ۔ پنجاب کا کسان مقابلتہً زیادہ عملی ہے اور اس کی دل چسپیاں فصلوں اور پیداوار کے معاملات سے ہیں ۔

اس سوال کا مطالعہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ آیا سندھ کے صوفی سلسلے اس طرح کی اقتصادی تنظیموں میں بدلے جیسے سینیگال کے بہت کامیاب بمبا سلسلے (جنھوں نے مونگ پھلی کی کاشت کی اسکیمیں چلائیں)

یا مغربی افریقہ کے تیجانیہ سلسلے (جو تجارت پر قابض ہیں) اور اگر ایسا نہیں ہوا تو کیوں نہیں ہوا۔

ماقوائی معاشرے کا تصوّر

اگرچہ اس کتاب میں اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں تاہم فارم پر آب بانی پراجیکٹ نام نہاد "ماقوائی معاشرہ" سے تماس کا نقطہ ضرور فراہم کرتا ہے ۔ ماقوائی معاشرے سے وہ معاشرہ مراد ہے جس کا مرکز وسیع آب پاشی کا نظام ہوتا ہے ۔ یہ مزید تحقیق کی ایک راہ کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔

پاکستان کا مرکزی زرعی علاقہ ،خاص طور پر پنجاب پچھلی صدی میں اپنی سلطنت میں برطانویوں کے تخلیق کردہ ماقوائی معاشرے کی بہترین مثال ہے ۔ یہاں وہ دل چسپ طریق کار جس کے ذریعے وسیع نہری زمینی نظام مشرقی آمریت نامی ایک منظم اور مرکزی نوکرشاہی اور ریاست کی تشکیل کرتے اور اسے سہارا دیتے تھے، الٹ گیا ۔ اپنی منظم نوکرشاہی کے ذریعے برطانویوں نے جب پنجاب کی نہری کالونیاں آباد کیں تو آب پاشی کے وسیع نظام وجود میں آگئے اور ایک ماقوائی معاشرہ پیدا ہوگیا ۔ جیسا پہلے ذکر آچکا ہے، اس معاشرے کی تین سے زیادہ نسلیں گزرجانے کے باوجود پرانے قبائلی خطوط آج بھی نظر آتے ہیں ۔ چناں چہ "مشرقی آمریت" دور رس سماجی اور سیاسی پیچیدگیوں کے حامل بڑے دل چسپ سوال پیدا کرتے ہیں ۔ ماقوائی معاشروں کا ایک وصف یہ ہے کہ مرکزی معاشرے کے مقابلے پر آتے ہی یہ اپنی جون بدلنے لگتے ہیں۔ فرد خواہ دریائے نیل کے کنارے پر بسنے والا مصری ملاّح ہو یا فرات یا یانگسی کے کنارے کا دہقان ریاست کی طاقت کے سامنے کمزور اور بے بس ہوتا ہے اور آسانی سے اقتدار کے

آگے جھک جاتا ہے ـ یہ رویّہ ننگ قبائل کے خلاف ہے جو سامان باندھ کر اپنے علاقے کے اندرونی حصّے میں چلا جاتا ہے اور ریاست کے چنگل سے بچ جاتا ہے ـ یہ قبائلی متحرک ہے جب کہ دہقان کا وجود اس کی زمین سے متعین اور مقید ہے ـ

اسی قسم کے ماقوائی معاشروں کو اور خاص طور پر پاکستان کی دیہی زندگی سے ماحولیاتی یا تاریخی پس منظر کے اعتبار سے ملتے جلتے معاشروں مثلاً ہندوستان میں مشرقی پنجاب یا مصر کے بعض حصّوں کے سماجوں کا عالمی تناظر میں مطالعہ بہت مفید ثابت ہوگا ـ سوال یہ ہے کہ کیا روایتی ضابطے ماقوائی معاشروں میں زندہ رہ جاتے ہیں؟ اگر زندہ نہیں رہتے تو کیا بدلتی ہوئی صورت حال میں جون بدل کر نمودار ہوجاتے ہیں ؟ اگر ان سوالات کے جوابات ڈھونڈنے کی کوشش کی جائے تو ہم ایسے عالمگیر نمونے بناسکیں گے جو نہ صرف دیہی معاشرے میں سماجی ساخت اور تنظیم پر روشنی ڈالیں گے، بلکہ تبدیلی کے عمل کی تفسیر بھی کرسکیں گے ـ

حواشی

=========

۱ـ مرے، ڈی ـ جےـ "ایرِیگیشن اینڈ آنر : کلچرل ایمپیڈی مینٹس ٹو دی اِمپرومینٹ آف لوکل لیول واٹر منیجمینٹ ان پنجاب ، پاکستان ـ ڈبلیوایم ٹی رپورٹ نمبر ۵۳ کولوراڈو اسٹیٹ یونیورسٹی، ۱۹۷۹ءـ مرزا، اےـایچ "اے اسٹڈی آف آرگنائزیشن فیکٹرز ایفیکٹنگ واٹرمینیجمینٹ ڈِسیشن میکنگ اِن پاکستان ـ ڈبلیوـایمـ ٹی رپورٹ نمبر ۳۲ کولوراڈو اسٹیٹ یونیورسٹی، ۱۹۷۵ء اورمرزا، اےایچ

اور مرے، ڈی۔ جے۔ "آرگنائزیشن پروبلمز اینڈدیَر کونسیے کوئنسیز آن امپرووڈ واٹر کورسز ان پاکستان ۔ ڈبلیو۔ایم۔ ٹی رپورٹ نمبر ۵۵ ۔ کولوراڈو اسٹیٹ یونیورسٹی، ۱۹۷۹ء ۔

۲۔ "اسلامی ضلعی مطالعاتی نمونہ" کے سیاق میں اس نکتے سے بحث کے لیے ملاحظہ ہو: احمد محولہ بالا، ۱۹۸۳ء ۔

۳۔ احمد ۔ مجولہ بالا، ۱۹۸۰ء ۔

۴۔ پیٹی گرو، جے۔ روبر نوبیل مین ۔ " اے اسٹڈی آف دی پولیٹیکل سسٹم آف دی سکھ جاٹ "روتھ لیج اینڈ کیگان پاوُل، ۱۹۷۸ء ۔

۵۔ بارتھ ۔ محولہ بالا، ۱۹۷۲ء ۔

۶۔ بیلی، ایف۔ "دی پیزینٹ ویو آف دی بڈ لائف ان پیزینٹ سوسائٹی، شانین، ٹی (ایڈیٹر)، پینگوئن بکس، ۱۹۷۱ء ۔

۷۔ ویٹ فوگیل، کے ۔ "اوینٹل ڈِسپوزیشن"، یَیل یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۱ء ۔

خانہ بدوشی کے ذریعے نظریہ حیات کا اظہار:
گومل کے خانہ بدوش

اس واقعاتی مطالعے کی معطیات میں نے ۸۰-۱۹۷۸ء میں جمع کی تھیں جب میں جنوبی وزیرستان ایجنسی میں پولیٹیکل ایجنٹ تھا - یہاں سلیمان خیل اور دوتانی کے خانہ بدوش قبیلے رہتے ہیں - یہ قبائل روایتاً گومل کے راستے پاکستان میں آتے رہتے ہیں اور دریائے گومل افغانستان سے بہتا ہوا اس ایجنسی میں آتا ہے اور ڈیرہ اسماعیل خان کے قریب دریائے سندھ سے مل جاتا ہے - پچھلی دو نسلوں سے ان قبائل کے بعض لوگوں نے دریائے گومل کے کنارے آباد ہونے کا فیصلہ کیا ہے - گومل کے ساتھ ان کی وابستگی، جو ان کے آباد ہونے کی وجہ سے اور شدید ہوگئی ہے، انھیں ایک نام عطا کرگئی ہے - لوگ انھیں اور وہ بھی خود کو "دیے گومل خلق" یعنی گومل کے لوگ کہتے ہیں- چناں چہ اس باب میں میں دونوں زیربحث قبائل کو گومل کے خانہ بدوش کہوں گا -

خانہ بدوشوں کی علم الاقوام میں رؤایتاً اور شاید صحیح طور پر، معاشرے کی تشکیل کرنے والے عوامل میں ماحولیات کو اہمیت دی گئی ہے؛ بلکہ تقابلی مطالعوں میں تو خانہ بدوشی کو ماحولی تطبیق سمجھا جانے لگا ہے - موسم اور زمین کی نوعیت، چراگاہوں اور پانی کی دستیابی اور پالے جانے والے جانوروں کی اقسام نقل مکانی کے انداز اور گلہ بانی اور ڈیرہ جاتی وابستگیوں پر اثر ڈالتی ہیں [1] چناں چہ خانہ بدوشی

کو "ثقافتی ماحولیات کا وصف" سمجھا جاتا ہے جس کا خاصہ "غیرمنقولہ جائیداد اور معین وسائل سے عدم دل چسپی" ہے[۲] سیاسی ڈھانچے بھی ماحولیات سے متعلق سمجھے جاتے ہیں ۔ ایک نیا نظریہ بھی سامنے آیا ہے اور بٹیس[۴] اور آئرنس[۵] نے لیٹیمور کی اس دلیل کی حمایت کی ہے کہ خانہ بدوشی فطری ماحول سے نہیں بلکہ سیاسی ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کا عمل ہے۔ اگرچہ ان موضوعات پر خاصہ ادب موجود ہے لیکن معین انتظامی سیاسی منطقوں کے تعلق سے خانہ بدوشی کی زندگی کے نظریاتی/ثقافتی مافیہہ پر ادب موجود نہیں ۔ گومل کے خانہ بدوش ایک معین نظریاتی موقف رکھتے ہیں جو روزانہ زندگی کے لیے ہدایت کا سرچشمہ ہے۔ یہ نظریاتی موقف گومل کے خانہ بدوشوں اور ان کی آبادکاری کے مدارج کو سمجھنے کے لیے مزید معنی خیز توجیہات پیش کرتا ہے ۔

اگرچہ ہم کو خانہ بدوشی پر لٹریچر کے اصل متن سے اتفاق ہے لیکن شاید ہم اس کی توجیہہ کے لیے ماحولیات کے ساتھ ساتھ نظریہ حیات کا بھی ایک مزید سبب کے طور پر مطالعہ کرسکتے ہیں ۔ وزیرستان میں جمع کی ہوئی معطیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمیں خانہ بدوشی کے لیے توجیہہ کی خاطر نظریہ حیات کا انتظامی منطقوں کے خصوصی حوالے سے اور ان منطقوں کے اندر زیادہ عمیق مطالعہ کرنا چاہیے ۔ یہاں دلیل یہ دی جاتی ہے کہ گومل کے خانہ بدوش بڑی ریاستوں کے انتظامی اور معاشرتی طور پر اجاڑ جگہوں پر اتفاقیہ طور پر نہیں بلکہ اپنی مرضی سے رہتے ہیں؛ وہ ماحولیاتی حالات کا شکار ہوکر ان اجاڑ مقامات پر رہنے پر مجبور نہیں ہیں بلکہ ان کا فیصلہ ایک سیاسی تزویر کا حصّہ ہے جو آزادی کے ساتھ زندگی گزارنے کی خواہش کی صورت میں

ظاہر ہوتا ہے ۔ جنوبی ایشیا میں انتظامی/ سیاسی سرحدیں پار کرنے والے ان خانہ بدوش قبائل کا یہی پہلو شاید ان کا سب سے مخصوص پہلو ہے۔ جنوبی ایشیا میں ریاست روایتاً بہت زیادہ مرکزی ، یک نسلی (Monolithic) اور نوکرشاہی کے ذریعے چلنے والی ہوتی ہے (مغلیہ طرز حکومت کا تانا بانا ابھی تک نظر آتا ہے)۔ خانہ بدوش کے لیے جو بسا اوقات جاہل، روایت پرست اور عموماً مفلس ہوتا ہے، ریاست وسیع قوّت ، بدعنوانی اور غیرشخصی انتظام کا مثالی نمونہ ہوتی ہے اور وہ اس کے چنگل سے آزاد رہنا چاہتا ہے اور وہ یہ آزادی صرف نقل مکانی کے ذریعے حاصل کرسکتا ہے ۔

مزیدبرآں خانہ بدوشی کی زندگی کو عظیم تر قبائلی گروہ کے نمونہ کا اظہار یا بیان بھی سمجھا جاسکتا ہے ۔ یہ قبائلی گروہ زیادہ تر مقیم ہوتا ہے اور خانہ بدوش اسی سے تعلق رکھتے ہیں ۔ خانہ بدوش زندگی کے ذریعے عظیم تر معاشرے کے بعض کلیدی خدوخال منتقل اور ظاہر کیے جاتے ہیں اور ان کو پھیلایاجاتا ہے ۔ لہٰذا خانہ بدوشی کو پختون معاشرے کا نظریاتی اظہار اور سماجی توسیع سمجھا جاسکتا ہے جو ان دو بڑے نظاموں کی عکّاسی کرتا ہے جن میں پختون اپنی زندگی منظّم کرتا ہے یعنی پختون ضابطہ حیات پختون والی، اور اسلام ۔ گومل کے خانہ بدوش خود اپنے طرز زندگی کی توجیہہ کرتے ہوئے ان دونوں نظریوں پر زور دیتے ہیں جو ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ گومل خانہ بدوشوں کی زندگی کے کلیدی خدوخال میں ان دونوں نظاموں کی یکجائی منعکس ہوتی ہے۔

گومل نظریہ حیات کے دو کلیدی خدوخال ہیں :۔

ایک ، آزادی یعنی سیاسی آزادی جس میں نہ کسی سیاسی

نظام کے ساتھ وابستگی ہوتی ہے نہ کسی آدمی کے ساتھ اور اس طرح خدائے واحد کے ساتھ ایک منفرد اور راست تعلق کا اظہار ہوتا ہے؛ دوسرا تور یعنی عورتوں کی آبرو کی حفاظت۔ یہ دونوں خدوخال یکجا ہوکر گومل کے خانہ بدوشوں کو پختون اقدار کے ممکنہ مکمل ترین اظہار کا موقع فراہم کرتے ہیں۔

آزادی کا مفہوم انتظامی سرحدوں اور ڈھانچوں کے حوالے سے سمجھا جاسکتا ہے اور گومل کے خانہ بدوش اسی حوالے سے آزادی کا مفہوم سمجھتے ہیں[۸] اس معاملے میں خانہ بدوشی پر بیشتر ادب کے بارے میں منہاجیاتی نقطہ نظر سے بڑی شدید تنقید کی جاسکتی ہے کیوں کہ اس ادب میں اس انتظامی ڈھانچے سے صرف نظر کیا گیا ہے جس کے اندر خانہ بدوش زندگی گزارتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خانہ بدوش صرف موسمی/ماحولیاتی عوامل کے ردّعمل کے طور پر کارروائی اور جوابی کارروائی کرتے ہیں گویا وہ ایک انتظامی خلا میں زندگی گزارتے ہیں۔ تاہم نقل مکانی میں ایک انتظامی منطقے سے دوسرے انتظامی منطقے میں جانا ایک بنیادی سبب ہے جس میں بہت سے مختلف عملے، قواعد اور ضوابط سے سابقہ پڑنا لازم ہے۔ انتظامی ڈھانچوں سے بچ نکلنے کی کوشش یا جہاں ممکن ہو ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش نقل مکانی کے بڑے عوامل میں سے ایک ہے۔ نقل و حرکت کی وجہ سے خانہ بدوشوں کو وہ آزادی میسّر آجاتی ہے جس کا دہقانی یا آباد گروہ تصوّر بھی نہیں کرسکتے۔ مثال کے طور پر پاکستان کے قبائلی علاقوں میں جہاں حکومت کی موجودگی کم سے کم ہے، خانہ بدوشوں کو ممنوعہ مال لانے لے جانے اور فروخت کرنے کی تقریباً مکمل آزادی ہے اس کے برخلاف پنجاب میں مختلف انتظامی ڈھانچے کی وجہ سے یہ کام زیادہ مشکل ہے جس انتظامی جال کے اندر

دوسرے گروہ رہتے ہیں، اس سے بچ نکلنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی وجہ سے خانہ بدوشوں کو ثقافتی اور سیاسی آزادی میسّر آجاتی ہے ـ ان کے نام نہ ٹیکس کے مقصد کے لیے مالیات کے فارموں پر نظر آتے ہیں ، نہ شناخت کے لیے پولیس کے ریکارڈ پر ـ آباد پختون ، جو گومل گروہ جیسے خانہ بدوشوں کی جہالت اور افلاس کی وجہ سے ان کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے ان کو اس آزادی کی علامت ماننے پر مجبور ہیں جو انتظامی جال میں ان کی اسیری سے بالکل مختلف ہے ـ لہذا ان کی نقل مکانی اور سرگرمیوں کو گلہ بانی کی ضرورتوں کا ردّعمل نہیں، بلکہ مختلف منطقوں کے درمیان اور ان سے بچے رہنے کا عمل سمجھنا چاہیے ـ

چناں چہ نقل مکانی کو حقیقی اور علامتی دونوں اعتبار سے، سیاسی منطقوں سے سیاسی یا ثقافتی رستگاری کا عمل سمجھنا چاہیے ـ اس بات کی تصدیق ان کے ناموں سے بھی ہوتی ہے ؛ پاوندہ پیدل چلنے والے کو اور کوچی سفر کرنے والے کو کہتے ہیں ـ یہ دونوں الفاظ فارسی سے ماخوذ ہیں ـ دوسرے لوگوں کی طرح میں یہ بھی کہوں گا ، کہ خانہ بدوشوں کو واضح حدود والے علیٰحدہ سماجی زمرے میں رکھنے سے منہاجیاتی مسائل پیدا ہوں گے خانہ بدوشی بذات خود غیر منقسم رہنے کی خواہش اور اسی کا پرتو ہے ـ مقیم ہونے کا عمل، جو بیسویں صدی کے نصف آخر میں شاید ناگزیر ہوگیا ہے، سماجی اور اقتصادی ترقی میں ایک منطقی مرحلہ ہوسکتا ہے لیکن اس سے گومل کے خانہ بدوش کے لیے شدید الجھنیں پیدا ہوتی ہیں ـ پہلی بات تو یہی ہے کہ آزادی، جو خانہ بدوشی کا بنیادی تصوّر ہے، مجروح ہوتی ہے ـ

آئیے علم الاقوام کے معطیات پر ایک نظر ڈالیں [9]

زیرنظر مطالعے کا موضوع گومل کے سلیمان خیل اور

دوتانی خانہ بدوش قبائل ہیں جو جنوبی وزیرستان ایجنسی کے دو چھوٹے قبائل ہیں ۔ پاکستان کے مردم شماری کے اعداد کی رو سے سلیمان خیل کی تعداد کم و بیش ۱۵۱۳ اور دوتانی کی ۲۳۸۲ ہے[10] یہ قبائل ٹکڑیوں میں بٹ کر رہنے کے (SEGMENTARY) اصولوں کے تحت منظّم ہیں جن کا متعلقہ ادب میں ذکر ہے۔ یعنی یہ قبائل آشیاں سازی، خودمختاری اور مساویت پسندی کے خواص سے متّصف ہیں اور خود کو نسبتاً یک جدّی قرار دیتے ہیں ۔ ان کو ننگ گروہوں میں شامل کیا جاتا ہے[11] یہ قبائل جنوب مشرقی افغانستان میں رہتے ہیں جہاں ان کی آبادی کا بڑا حصّہ آباد ہے ۔ ان کی آبادی مزید جنوب مشرق میں دریائے سندھ کی طرف ڈیرہ اسماعیل خان کے قریب بھی ملتی ہے۔ بنیادی سماجی اقتصادی بلکہ سیاسی اکائی مرکزائی خاندان معلوم ہوتا ہے جس کا ایک سربراہ ہوتا ہے جو اپنی بیوی یا بیویوں اور اولاد کے ساتھ خیمہ بستی میں رہتا ہے ۔ اس اکائی میں ۱۲ سے ۱۵ افراد ہوتے ہیں ۔ نقل مکانی کے دوران اور نقل مکانی کے مقصد کی خاطر پدری نسل کے قرابت داروں کی اکائیاں مجتمع ہوجاتی ہیں ۔

پاکستان میں چراگاہیں یا تو سرکاری ہیں جو خانہ بدوشوں کے لیے مختص ہیں ان کو چراگھاں یا میلاگاہ کہا جاتا ہے یا وہ ہیں کہ مقامی قبائل نقل مکانی کے دوران جن کے استعمال کی اجازت دے دیتے ہیں ۔ گومل دریا کے ساتھ ساتھ پاکستان کی طرف ہجرت ہر سال خزاں کے موسم میں ہوتی ہے اور اوائل بہار میں یہ خانہ بدوش افغانستان میں اپنی چراگاہوں کو لوٹ جاتے ہیں ۔ سفر کے فاصلے کا حساب ایک پڑوا یعنی ۸ تا ۹ میل روزانہ کے حساب سے لگایا جاتا ہے ۔ ان کے جانوروں میں اونٹ ، بھیڑیں اور

بکریاں شامل ہیں ۔ گھوڑے شاذونادر استعمال ہوتے ہیں ۔ اگرچہ گومل کے خانہ بدوش اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے ہچکچاتے ہیں، لیکن پچھلی دو نسلوں سے ایک مرد "شیرخوار" کو گومل دریا کے کنارے مشترک املاک پر، جو ۱ تا ۴ ایکڑ کی ہوتی ہے،بسانےکا رجحان بڑھ رہا ہے ۔ عجیب بات یہ ہے کہ مقیم ہونے کا یہ رجحان خانہ بدوشوں کی آزادی میں معاون ہوتا ہے ۔ خاندان کے ایک فرد کے مقیم ہوجانے سے خانہ بدوشوں کو دونوں دنیاؤں کا لطف ملتا ہے ۔ سرکاری افسر پوچھتے ہیں تو یہی کہا جاتا ہے کہ مرد ہمیشہ "باہر" نقل مکانی کرتے رہتے ہیں اور گومل گھرانہ سرحد پار فتنہ و فساد کے زمانے میں چھپنے کی جگہ کے طور پر کام آتا ہے ۔

جنوبی وزیرستان ایجنسی کی سیاسی زندگی کے لیے دونوں قبائل کی حیثیت ثانوی ہے ۔ یہاں دو طاقت ور قبائل وزیری اور محسود ہیں جو قرابت دار ہیں اور ان میں شدید یک جدّی رقابت ہے[12] (حصّہ دوم، باب ۵ بھی دیکھیے)۔ وزیری اور محسود قبائل کے درمیان رقابت کی شدّت ایجنسی کی سیاسی انتظامیہ کو بھی لپیٹ لیتی ہے؛ چناں چہ ان کی آزادی پر ضرب پڑتی ہے ۔ اس کے برعکس گومل کے خانہ بدوش انتظامیہ کے دائرہ عمل کے باہر رہتے ہیں ۔

گومل خانہ بدوشوں کا روایتی مستقر زرمیلان میدان ہے ۔ یہ ویران اور بنجر پہاڑوں سے گھرا ہوا چٹانوں اور ریت کا ایک خشک گردآلود پیالہ ہے ۔ شاید یہی وجہ ہے کہ وزیری اور محسود دونوں قبائل نے گومل خانہ بدوشوں کو زرمیلان میدان میں بسنے کی اجازت دے دی ہے ۔ یہ خانہ بدوش دریائے گومل کے کنارے پر بھی آباد ہیں جس کی وجہ سے وہ گندم اور جو کی ایک فصل

کاشت کرلیتے ہیں -

گومل خانہ بدوشوں کی زندگی میں ایک واقعہ اس وقت ہوا تھا جب سلیمان خیل سردار ظریف خان کامرانی کو (جس کا شجرہ صفحہ نمبر پر درج ہے) باوقعت ایجنسی کونسل کی رکنیت کے لیے نامزد کیا گیا تھا - اس طرح خانہ بدوش کا ایجنسی کے انتظامی ڈھانچے سے تعلق پیدا ہوگیا تھا - وہ پہلا گومل خانہ بدوش تھا جسے اس عہدے پر نامزد کیا گیا تھا اور وقت کے ساتھ وہ کونسل کے اجلاسوں میں خانہ بدوشوں کی ضروریات کا پرزور علم بردار ثابت ہوا - اسے اس امید پر نامزد کیا گیا تھا کہ وہ ایجنسی کے معاملات میں دل کھول کر حصّہ لے گا اور اس طرح گومل خانہ بدوش حکومت سے جائز طور پر زیادہ سہولتیں مانگ اور حاصل کرسکیں گے اور خانہ بدوشوں اور حکومت کے درمیان اس سلسلے سے علاقے میں آیندہ مصیبت کے وقت گومل خانہ بدوشوں کو فائدہ ہوگا - مجھے اس معاملے میں ناامیدی نہیں ہوئی - خانہ بدوشوں کے مطالبوں کی فہرست میں اسکول، ٹیوب ویل اور ہسپتال کو اوّلیت حاصل تھی اور میری فہرست میں بھی ان کو اہمیت دی گئی تھی - علاقے میں رونما ہونے والی سیاسی صورت حال سے براہ راست تعلق ایک اور اہم پیش رفت یہ ہوئی کہ دریائے گومل کے کنارے اس مقام پر جہاں افغانستان، بلوچستان اور شمال مغربی سرحدی صوبے کی سرحدیں ملتی ہیں، اسکاؤٹس کی ایک چوکی قائم کی گئی- گومل خانہ بدوشوں کے زیر استعمال اہم راستے پر زرمیلان چوکی یقیناً ان کی روایتی نقل مکانی پر اثرانداز ہوگی؛ یہ ان کی آزادی کو محدود کردے گی - اس سے زیرنظر مقالے میں مبری ایک اہم دلیل کا ثبوت بھی ملتا ہے یعنی خانہ بدوشانہ نظریۂ حیات اور طرز زندگی پر وسیع تر

سیاسی پیش رفت کے اثرات مرتّب ہوتے ہیں ۔

گومل خانہ بدوشوں کا شجرہ

سلیمان خیل غیل زئی حلف (جتھے بندی) کا نسبتاً زیادہ بڑا اور معروف تر قبیلہ ہے ۔ غیل زئیوں کی کل آبادی رابنسن کے مطابق[۱۴] تقریباً دس لاکھ تھی، لیکن جدید تخمینہ بتاتا ہے کہ یہ دوگنی سے زیادہ ہوگئی ہے یعنی ۲۰ سے ۳۰ لاکھ کے درمیان ہے ۔ غیل زئی خاندانوں نے ہندوستان پر (۱۲۹۰ تا ۱۳۲۰ھ) اور ایران پر (۱۷۲۲ تا ۱۷۲۹ء) حکومت کی ہے اور ان کو اپنی سماجی اہمیت کا مبالغہ آمیز احساس ہے ۔ دوتانی قبیلہ غیل زئی نہیں ہے ۔

غیل زئیوں کی اصل کا پتا نہیں چلتا ؛ بعض مبصّروں نے دعوٰی کیا ہے کہ یہ اسلام کی مقدّس شخصیت کی اولاد ہیں اور بعض ان کو ترکی النسل بتاتے ہیں ۔ ڈورن اور مغل مورخین کے اتبّاع میں رابنسن نے ایک قصّہ بیان کیا ہے جس کی رو سے وہ اشراف کی اولاد ہیں اور ان کا نام بھی ان ہی کے نام پر رکھا گیا ہے ۔ شاہ حسین نے جو شریف خاندان کا مگر مفلس ایرانی تھا ، افغانستان کے قبائلی سردار شیخ بٹیان کی بیٹی ماتو سے اس وقت شادی کی جب وہ اسی سے حاملہ ہوچکی تھی ۔ ان کے لڑکا پیدا ہوا جو ناجائز اولاد ہونے کی وجہ سے غلزئی کہلایا ۔ افغان زبان میں "غیل" کے معنی ہیں "چور" اور "زئی" کا مطلب ہے "پیدا ہوا بیٹا" گومل خانہ بدوش اس افسانے کو درست نہیں مانتے اور بتاتے ہیں کہ ان کا نام "خلس" سے مشتق ہے جو اس سرزمین کا نام تھا جو افغانستان میں ان کے قبضے میں تھی ۔ چناں چہ خلسزوئی نام پڑا جس کا مطلب ہے "سرزمین (خلس) کے بیٹے" ۔ وقت کے ساتھ یہ نام بدل کر

غلزئی ہوگیا ۔ غلزئی کا ایک بیٹا ہوا جس کا نام ابراہیم رکھا گیا اور اس کی اولاد میں سلیمان خان پیدا ہوا ۔ ابراہیم کے ساتھ لودھی کا لاحقہ "لوئے دئ" سے مشتق ہے جس کا مفہوم ہے "وہ عمر میں سب سے بڑا ہے" کیوں کہ غلزئی نے ابراہیم کو اپنے بیٹوں میں سب سے بڑا قرار دیا ۔

غلزئیوں کی اصل کے اس قصّے سے دو باہم متعلق سماجی حقائق ظاہر ہوتے ہیں : پہلا یہ کہ غلزئیوں کا سلسلہ نسب ایک مقدّس ہستی پر جاکر ختم ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ ان کے اجداد غیر پختون تھے ۔ ان حقائق کے نتیجے میں غیلزئی اپنے اسلامی کردار کو اجاگر کرنے کی جانب مائل ہیں ۔

غلزئیوں اورحکمران درّانی خاندان میں سیاسی طاقت کی خاطر روایتی رقابت ہے ۔ چناں چہ درّانیوں کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ غیلزئیوں اورخاص طور پر سلیمان خیل کو کمزور اور غیرمتحد رکھا جائے ۔ کہا جاتا ہے کہ امیر عبدالرحمٰن نے جو امیر آہن یا فولادی امیر تھا ، غیلزئیوں کے ہر ذیلی قبیلے سے ایک ہزار خاندانوں کو جلاوطن کرکے افغانستان سے ترکستان بھیج دیا تھا[16] یہ محض حادثہ نہیں کہ ۱۹۷۸ء میں درّانیوں کی حکومت کا تختہ الٹنے کے بعد افغانستان کا پہلا غیر درّانی حکمران نورمحمدتراکئی غیلزئی تھا۔ بعض مبصّرین نے لکھا ہے کہ تراکئی کے ہاتھوں درّانیوں کا قتل عام جس جوش و خروش سے کیا گیا وہ نظریاتی سے زیادہ نسلی تھا ۔

گومل خانہ بدوشوں کے لیے شجرے کی اہمیت ضرورت سے زیادہ ہوجاتی ہے کیوں کہ یہ ساکت نہیں بلکہ متحرک ہیں اور طویل فاصلوں پر نقل مکانی کرتے رہتے ہیں ۔ بسے ہوئے پختونوں کے برخلاف ان کو کسی وادی یا پہاڑ

جیسے معروف اور معین جغرافیائی خدوخال سے شناخت نہیں کیاجاسکتا ۔ گومل دریا بھی، جن سے حال ہی میں ان کی جغرافیائی وابستگی ہوئی ہے، ایک قسم کی آزادی کی علامت ہے ۔ یہ دریا بل کھاتا ہوا دو ملکوں اور متعدد انتظامی/سیاسی منطقوں سے گزرتا ہے ۔ اجداد کی یادیں جو زبانی ہیں اور قبائلی بزرگوں میں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی ہیں ان کی شناخت کی ایک کلید ہیں تقریباً تمام مرد، جن سے میں نے بات کی اور جن کو اپنے ڈیروں میں اقتدار حاصل تھا (بزرگ اور بزرگوں کے بیٹے)سلیمان خیل تک شجرہ بیان کرتے تھے ۔ گومل خانہ بدوش اپنی اسلام سے وابستگی ثابت کرنے کے لیے اپنے قیاسی جدِّامجد قیس کا حوالہ دیتے ہیں جن کو خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے مسلمان کیا تھا (واللہ اعلم)۔ ان کا کہنا ہے کہ قبول اسلام کے بعد انھوں نے اپنا نام بدل کر زیادہ اسلامی نام عبدالرشید رکھ لیا تھا ۔

سلیمان خیل کے بزرگ ظریف خان کامرانی کا شجرہ درج ذیل ہے ۔ سلیمان خیل سے ازی خان (اس کو عیسی خان پڑھا جاتا ہے)تک کا شجرہ رابنسن نے بھی دیا ہے [۱۷] اس شجرے سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں ۔ ایک گومل خانہ بدوشوں کے لیے شجرہ یاد رکھنے کی اہمیت (ظریف خان کا شجرہ ۱۴واسطوں سےشاہ حسین تک جاتا ہے) اور دوسرا قبیلے کی غیرپختون اصل ۔ صدیوں تک پختون والی کے انجذاب اور وابستگی کے بعد دوسرا نکتہ سماجی اعتبار سے اہم نہیں ہے ۔ پہلا نکتہ اہم ہے ۔ شجرہ پختون، پختون کے اور پختون اور غیرپختون کے درمیان فرق کرتا ہے ۔

شیخ بیتان ــــ شاہ حسین

لودھی ــــ غیل زئی

ابراہیم

ہیزاب

سلیمان خیل

سلطان

پانی خیل

شیخو

کامران

حاجی خیل

پروخ

ازی خان (عیسی خیل)

میر ازار

موسیٰ خان

ظریف خان کامرانی

شکل نمبر ۱۴۶۱
ظریف خان کامرانی شجرہ

روزمرّہ زندگی

آئیے قبیلے کی بنیادی اکائی کے روزمرّہ کا مطالعہ کریں ــ جیسا پہلے بیان کیا جا چکا ہے سماجی اور اقتصادی، بلکہ بڑی حد تک سیاسی اعتبار سے بنیادی اکائی خود کفیل ہے ــ روزمرّہ زندگی کا آہنگ کم از کم پچھلی دو نسلوں سے نہیں بدلا[18] نقل مکانی کرنے والے

یا موسمی ڈیروں میں مقیم بالغ مرد کاروباری لین دین عارضی مزدوری اور مختلف قسم کی سباسب میں ملوّث ہوتے ہیں۔ گھرانے کا سربراہ فیصلے کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور کوئی سرکاری انتظامی عہدہ نہیں رکھتا۔ دوسرے پختون قبائل کی طرح عورتیں بہت زیادہ مصروف جسمانی مشقّت کی زندگی گزارتی ہیں۔ گھروالوں کے لیے کھانا پکانا، صفائی کرنا، سینا پرونا اورکپڑے دھونا اور جانوروں کی دیکھ بھال کرنا ان کے فرائض ہیں۔ بچّے اوائل عمر سے ہی ماں باپ کا ہاتھ بٹاتے ہیں، شروع میں کام کاج میں ماں کی اور پھر باپ کی مدد کرتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں زندگی جسمانی مشقّت سے عبارت اورغیرمستقل ہے، لیکن روزمرّہ مشاغل کے اعتبار سے منظّم ہے۔ اقتدار کی حدود واضح ہیں اور کام کاج میں ہر ایک کا کردار بھی معین ہے۔ ہر فرد معاشرے میں اپنے مقام سے واقف ہے۔

دوسری ضروریات خیمہ سازی، جفت سازی وغیرہ کے لیے کسب گر یعنی اہل حرفہ قبیلے سے منسلک ہوگئے ہیں۔ کسب گروں میں موچی، سنار، حجام اور بڑھئی جیسے پیشہ ور شامل ہیں۔ مثالی صورت میں کسب گروں اور بڑے میزبان قبیلے میں آپس میں شادیاں نہیں ہوتیں۔ کسب گر ہتھیار بند نہیں ہوتا اور نہ زمین کا مالک ہوتا ہے اور یہی باتیں اسے پختونوں سے الگ کرتی ہیں۔ وقت کے ساتھ بعض قصاب گر گروہ میزبان قبیلہ خاص طور پر آباد دوتانیوں میں ضم ہوگئے ہیں، ان کا نام اختیار کرلیا ہے اور فرضی شجرے سنانے لگے ہیں۔ لٰہذا سلیمان خیل جیسے قبائل کے لیے، جو غیرسلیمان‌خیل سے علیحدہ تشخص برقرار رکھنا چاہتے ہیں، شجرہ اہمیت رکھتا ہے۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ ظریف خان جیسے بزرگ اپنے مرد اجداد کا شجرہ

قبیلے کے مورث اعلٰی تک سنانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ۔

زندگی سخت کوش ہے اور مال و اسباب ۔ تقریباً خانہ بدوشوں کی تعریف کے مطابق ۔۔۔ کم سے کم رکھا جاتا ہے ۔ روزانہ کی آمدنی بیشتر کھانے پر خرچ ہوتی ہے جس کے اہم اجزا چائے، شکر، گوشت، دالیں، آٹا اور مٹی کا تیل ہیں ۔ اوسط خاندان یعنی بنیادی اکائی کے روزانہ اخراجات اندازاً ۵۰ تا ۶۰ روپے ہوتے ہیں ۔ خانہ بدوشوں کو دودھ اور جلانے کی لکڑی مفت مل جاتی ہے ۔

زیادہ خرچ رسوم پر ہوتا ہے ۔ ان میں بڑی اور سب سے زیادہ گراں رسم شادی ہے، جس کی وجہ ایک حد تک یہ ہے کہ دلہن کی قیمت حقیقتاً ادا کی جاتی ہے ۔ شادی کے بعد موت، پیدائش اور ختنہ کی رسوم ہیں ۔ یہ رسوم اسی طرح ادا کی جاتی ہیں جس طرح دوسرے پختون قبائل کی تقابلی معطیات سے ظاہر ہوا ہے[19] روزمرّہ اخراجات میں کمی اور رسوم پر اصراف خانہ بدوش زندگی کی وجہ سے ہیں؛ اس زندگی میں مختصر اطلاع پر آسانی سے نقل و حرکت کرنی ہوتی ہے اور جنوبی ایشیا میں اس نقل و حرکت میں بدلتی ہوئی سرحدیں اور منطقے پار کرنے پڑتے ہیں ۔ گومل خانہ بدوشوں میں حال ہی میں ریڈیو عام ہوا ہے ۔ اس کی وجہ سے ان کی نقل وحرکت کو بڑا سہارا ملتا ہے اور انھیں حکمت عملی وضع کرنے میں مدد ملتی ہے ۔ تقریباً ہر خاندان کے پاس ریڈیو موجود ہے اور گھرانے کا سربراہ بڑے شوق سے قومی اور بین الاقوامی خبریں سنتا ہے ۔

گومل خانہ بدوشی کا نظریاتی مافیہ

اگر خانہ بدوش زندگی کے نظریاتی مافیہ پر نظر ڈالی جائے تو پتا چلتا ہے کہ گومل خانہ بدوشوں میں

اسلام کا اثر جاری و ساری ہے بلکہ ،ان کی نظرسےدیکھا جائے تو ،اسلام کا ان کے شجرے سے، جو ان کے مقدّس جدّ امجد شاہ حسین تک جاتا ہے،اور ان کےقبائلی اساطیر سے واضح تعلق رکھتا ہے ۔ مثال کے طور پر گومل کے خانہ بدوش غیلزئیوں کے زوال کی داستان سناتے ہیں تو اس میں ایک پیر اور اس کی بددعا کا ذکرکرتے ہیں کہا جاتا ہے کہ قبیلے کے کسی جدّ نے پیر کو ناراض کردیا تھا اور پیر نے قبیلے کو خیرے یعنی بد دعا دی تھی ۔ پیر نے پیشین گوئی کی تھی کہ سات نسلوں تک غیل زئیوں پر ان کے رقیب درّانی حاوی اورحاکم رہیں گے غیلزئیوں کی کہاوت ہے کہ بادشاہی دا درّانی تورادا غیلزئی جس کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہت درّانیوں کی ہے لیکن تلوار (یعنی طاقت عزّت وغیرہ)غیلزئیوں کی ۔ دل چسپی کی بات یہ ہے کہ افغانستان پر درّانیوں کی حکومت تقریباً سات نسل پہلے شروع ہوئی تھی (اگر ہر نسل کو ۳۰ برس دیے جائیں) ۔ غیلزئیوں کے مذہبی اساطیر اس وقت درست ثابت ہوئے جب ۱۹۷۸ ء میں نورمحمدتراکئی درّانیوں کو ہٹاکر کابل کی حکومت پر قابض ہوا ۔ گومل کے خانہ بدوش کہتے ہیں کہ ان کے قبیلے غیل زئی نے ہندوستان کو بھی ایک حکمران خاندان دیا ہے ۔ وہ اسلام کا جھنڈا لے کرجنوبی ایشیا کے دورافتادہ علاقوں تک پہنچے ہیں اور ان کی نظر میں اسلام اور قبائلی شناخت کا ایک دوسرے سے تعلق ہے ۔

دوسرے ماہرین بشریات کے مشاہدات[۲۰] کے برخلاف میں نے گومل کے خانہ بدوشوں کو اسلام کے مقامی فہم کی حد تک راسخ العقیدہ پایا ۔ رابنسن نے بھی لکھا ہے کہ "مذہبی فرائض کی ادائیگی میں یہ لوگ عام طورپر سخت ہیں"[۲۱] ۔ مثال کے طور پر میں جس خانہ بدوش سے ملا اس کے گلے میں تعویز تھا جس میں قرآنی آیات تھیں

اور یہ اس کے ایمان اور غیر معین خطرات کے خلاف حفاظت کی علامت تھا ۔

لغوی معنوں میں اسلام کی خانہ بدوشانہ تفسیر وہی ہے جو گومل خانہ بدوش کرتا ہے، یعنی خدائے واحد کی کلّی اطاعت ۔ دوسرا ہر رشتہ اسے بے چین کردیتا ہے ۔ آزادی کے اثبات کے لیے اس رشتہ یا تفسیر کا مطلب یہ ہے کہ اسے حرکت کرتے رہنا چاہیے اور اس کے خون میں، جیسا رابنسن نے لکھا ہے اور ٹھیک لکھا ہے، سیمابیت ہونی چاہیے[۲۷] جغرافیائی مقام اور سماجی رشتوں سے متعلق معاملات ڈیرہ کے بزرگ کے دائرہ اختیار میں آتے ہیں اور ان ہی کے ذریعے وہ اپنی آزادی برقرار رکھتا ہے ۔

آئیے اس بات کا مختصراً جائزہ لیں کہ گومل کے خانہ بدوش تور کی دوسرے پختون گروہوں سے مختلف کیا تفسیر کرتے ہیں ۔ ہم جانتے ہیں کہ تور، جو کسی عورت کی بے آبروئی کا نام ہے، (ملوّث مردو زن دونوں) کی موت کے بعد ہی اسپین (سفید) ہوسکتی ہے ۔ مقامی طور پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ تور کا تصوّر پختون بھی ہے اور اسلامی بھی ۔ افغانستان اور پاکستان دونوں ملکوں کی عدالتیں تور کے معاملات میں نرمی برتتی ہیں ۔ تعزیرات پاکستان کے تحت خیال کیا جاتا ہے کہ ملزم نے شدید اشتعال کی حالت میں ارتکاب جرم کیا ہے ۔ پھر بھی قبائلی بعض مرتبہ طویل اور مہنگے مقدموں میں پھنس جاتے ہیں ۔ قبائلی علاقوں میں معاملہ زیادہ سہل ہے ۔ معاشرہ عام طور پر ملزمہ کے باپ یا بھائی کو تور کے معاملوں میں قتل کی اجازت دیتا ہے[۔] تاہم بچ نکلنے کے بھی مختلف راستے ہیں جن کا فائدہ اٹھایا جاتا ہے[۲۸] نئے خیالات اور نئی دولت نے بھی تور کے سلسلے میں لوگوں کی رائے کو متاثر کیا ہے[۲۹] اس کے

برعکس خانہ بدوش ایک مکمل، قابل عمل، معین اور تسلیم شدہ دنیا کے باسی ہیں جس کو بنیادی سماجی اقتصادی اکائی مانا جاتا ہے اور نقل مکانی کے دوران خیمہ پڑاؤ کائنات بن جاتی ہے۔ چناں چہ خانہ بدوش سزا پر تیزی سے عمل درآمد کا حکم دے سکتے ہیں اور ان کا معاشرہ اس عمل کو سراہتا ہے۔ ایک منطقے سے دوسرے منطقے میں نقل مکانی کے دوران مقامی لوگوں اور انتظامیہ سے الجھنے سے بچا جاسکتا ہے۔ لوگ بہت کم کچھ پوچھتے ہیں اور اس سے کم ان کو بتایا جاتا ہے کیوں کہ خانہ بدوش اپنے راز اپنے سینے میں دفن کیے رہتا ہے۔ تور کی سزاؤں پر سختی سے عمل درآمد ہوتا ہے ورنہ نہ صرف اخلاق بلکہ سماجی حوصلہ، معاشرے کا نظریاتی پہلو اور بالآخر اکائی کا نظم و ضبط ہر چیز پر برابر اثر پڑے گا اور خانہ بدوشوں کے پڑاؤ کے صحیح انتظام کے لیے نظم و ضبط کے بغیر چارہ نہیں۔

گومل کے خانہ بدوشوں کے سلسلے میں ان کی نقل و مکانی کے اندر ہی دل چسپی کے حامل رہ جاتے ہیں۔ بین الاقوامی سرحدیں اور بہت سے مختلف ماحولیاتی منطقے پار کرنا ان کی روایت تھی۔ یہ لوگ موسم خزاں میں افغانستان کے وسطی حصّے سے چل کر جنوب مشرق کی طرف پہاڑ کو عبور اور گومل دریا کو پار کرکے پنجاب میں داخل ہوجاتے تھے اور کبھی کبھی دہلی اور کلکتہ تک نکل جاتے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض تو دوردراز آسٹریلیا تک پہنچ جاتے تھے[۳۰]۔ موسم سرما میں یہ جزوقتی مزدوری کرتے تھے اور خیمہ پڑاؤ میں یا پڑوس کے دیہاتوں میں رہتے تھے۔ وسطی ایشیا سے جنوبی ایشیا پہنچنے کی علامت یہ تھی کہ افغانستان اور برطانوی ہند کے درمیان سرحدوں پر فوجی چوکیاں تھیں جہاں ان کو اپنے ہتھیار لازماً

چھوڑ دینے پڑتے تھے ۔ زیرنظر باب میں ان انتظامی ساختوں اور منطقوں کی اہمیت جتائی گئی ہے کیوں کہ خانہ بدوش زندگی کے ایک جزو کی حیثیت سے ان پر سیرحاصل بحث نہیں کی گئی ہے ۔ یہ ساختیں اور منطقے خانہ بدوش زندگی کا اصل اور لازمی جزو ہیں؛ نقل مکانی کے راستے اور پڑاؤ کے مقامات چنتے ہوئے انتظامی سرحدوں اور ان کے عملے کا اکثر لحاظ رکھا جاتا ہے۔ کچھ عملے سے ہر قیمت پر بچنا ہوتا ہے، کچھ سے معاملات طے کیے جاسکتے ہیں اور کچھ سے بچ کر نکلا جاتا ہے ۔ خانہ بدوشوں اور سرکاری عملے کی مڈبھیڑ کے خاص طور پر نواحی علاقوں یا سرحدی منطقوں میں فریقین کے لیے کافی امکانات ہوتے ہیں ۔

روایتاً دشوارگزار انتظامی علاقوں سے گزرنے والے راستوں سے آگاہی اور روسی اور برطانوی سلطنتوں کے درمیان بڑی بازی کے لیے نقل مکانی کرنے والے قبائل کا جال بچھانے کی صلاحیت سے پچھلی اور موجودہ صدی میں خوب فائدہ اٹھایا گیا ۔ رڈیارڈ کپلنگ کے " کم" (KIM) میں گھوڑوں کا کابلی سوداگر اس قبائلی کی تصویر ہے جو وسطی ایشیا اور خانہ بدوشانہ (بدویانہ) زندگی سے ایک تعلق پیدا کرتا تھا ۔

نتیجہ

گومل کے خانہ بدوشوں کے طرز زندگی کو جو سب سے بڑا خطرہ درپیش ہے اس کا تبدیلی کے روایتی عوامل سے جن پر تجزیہ نگار بحث کرتے ہیں[۳۱] اور مقیم بنانے کے روایتی عوامل[۳۲] سے بہت کم تعلق ہے۔ گومل خانہ بدوشوں کے معاملے میں سربراہان مملکت کے جغرافیائی اور سیاسی فیصلوں نے ان کی زندگی کو متاثر کیا ہے ۔ ۶۰ کی دہائی کے اوائل میں، افغانستان سے بگڑتے

ہوئے تعلقات کی روشنی میں پاکستان کے صدر ایوب خان نے پاوندوں کے لیے سرحدیں بند کردیں ۔ اس سے ان کو دربدر بھٹکنا پڑا اور انھوں نے بڑی مصیبت اٹھائی ۔ پھر بھی گومل کے خانہ بدوش کم مستعمل راستوں مثلاً دریائے گومل کے راستے سے کسی نہ کسی طرح پاکستان میں داخل ہوگئے ، لیکن ان کی نقل مکانی کی مدّت کم ہوگئی ۔ صوبہ سرحد کے قبائلی علاقوں کی چراگاہوں میں تو وہ آزادی سے مویشی چراتے رہے کیوں کہ یہاں پولیس کا کوئی وجود نہ تھا، لیکن بہت کم خانہ بدوش پنجاب گئے جہاں انتظامیہ نے نہایت پیچیدگیاں اور ترقی یافتہ مزاحمتیں پیدا کررکھی ہیں ۔ جب ۱۹۷۹ء میں روسی افغانستان میں داخل ہوئے تو گومل کا روایتی طرز زندگی ایک مرتبہ پھر بری طرح متاثر ہوا ۔ ان کے داخلے پر ایوب خان کی عائد کردہ پابندی کی صعوبتوں کے باوجود، اس سال تک ان کی زندگی بیشتر روایتی اور غیر تغیر پذیر تھی ۔ عرب ریاستوں میں مزدوری کے مواقع جن سے گھر بھیجی جانے والی رقوم دوسرے قبائل کو متاثر کررہی تھیں[۳۳] بیشتر گنوادیے گئے ۔ میری رائے میں گومل کے خانہ بدوشوں کی حالیہ تاریخ میں ۱۹۷۹ء سب سے نازک مرحلہ اور موڑ کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ان کی روایتی طرزِ زندگی بحال ہونے کا امکان بہت کم ہے ۔ سرحدوں کے پار، نقل مکانی کے ذریعے سیاسی آزادی کی ضرورت کا اظہار کرنے کی صلاحیت بھی متاثر ہوگی ۔ اس واقعے سے گومل کے خانہ بدوشوں کو مجبوراً مقیم کرنے میں مدد ملے گی ۔ خانہ بدوشی بہرحال کوئی مکمل سماجی جماعت نہیں ہے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ گومل کے خانہ بدوشوں میں کینچلی بدلنے کا عمل واضح طور پر شروع ہوچکا ہے ۔

معاصر صورت حال میں گومل کے خانہ بدوشوں نے

خود کو سیاسی زندگی سے خواہ کتنا ہی الگ تھلگ رکھا ہو، لیکن ان کی زندگی کا تسلسل ٹوٹ چکا ہے ۔ ملک میں عام بے چینی اور تناؤ کے علاوہ جو حسب معمول نقل مکانی کی اجازت نہیں دیتے، بہتوں نے جہاد میں حصّہ لینے کی خواہش ظاہر کی ہے ۔ اب آزادی کا اظہار براہ راست مذہبی اصطلاح میں کیا جارہا ہے جو ساری سماجی زندگی پر محیط ہے ۔ بہت سے بالغ مرد اپنے خاندانوں کو گومل کے راستے میں اپنے رشتہ داروں کے پاس (باری باری یک جدّی رشتہ داروں کے پاس)چھوڑ کر اپنی باری آتے ہی دقیانوسی ۳۰۳ رائفلیں لے کر افغانستان میں آج کل کی عظیم ترین فوجی قوّت سے لڑنے کے لیے پہنچ جاتے ہیں ۔ یہ عمل بجائے خود خانہ بدوشی کی زندگی میں عینیتی مافیہہ کا پرتو اور آزادی برقرار رکھنے کی خواہش کا اظہار ہے ۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ منتشر مخالفانہ شہادت کے باوجود، خانہ بدوشوں کے مطالعوں میں "خراب مسلمان ہونے کی شہرت کے حامل" مسلمان خانہ بدوشوں کے بارے میں ایک قسم کی فرضی داستان مشہور ہے[۲۳] میرے مشاہدات ایونس پریچارڈ[۲۴] کے مشاہدات کی تصدیق کرتے ہیں جس کا کہنا ہے کہ سرینائیکا کے بدوؤں میں مذہبی وظائف کی ادائیگی میں غفلت کو لامذہبیت کی علامت نہیں سمجھنا چاہیے ۔ خانہ بدوش زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اسلامی رنگ دے دیتے ہیں ۔ مثال کے طور پر لنکاسٹر نے لکھا ہے کہ مقیم بنانے کی کوششوں کے خلاف ردِ عمل کے بدوؤں کا مخالفانہ ردّعمل بنیادی طور پر "مذہبی" حوالے سے ہے[۲۵]

بعض مبصّرین نے مذہبی وظائف سے لاپروائی کو "خراب مسلمان" ہونے کا ثبوت مانا ہے ۔ کہا گیا ہے کہ رمضان کے روزے، جو دین کے پانچ ارکان میں شامل

ہیں، نہیں رکھے جاتے ۔ میرا مشاہدہ ہے کہ اسلامی گروہوں کے متعدد مبصّرین نے روزہ کے مسئلے کو غلط سمجھا ہے ۔ اسلامی روایت اور رواج کے مطابق مسافر پر روزہ فرض نہیں ۔ اگر ماہ رمضان اس زمانے میں آئے جب نقل مکانی کا موسم ہو تو گومل خانہ بدوش روزے نہیں رکھتے، لیکن جب مقیم ہوتے ہیں تو قضا روزے رکھتے ہیں جو عین اسلامی ہے ۔ سفر کے دوران خانہ بدوش نماز میں نوافل ادا نہیں کرتے ۔ وہ کہتے ہیں کہ دور رسالت سے یہ رعایت مسلمانوں کو دی گئی ہے ۔

اچھے اور خراب مسلمان کی بحث میں (اس بحث کا فائدہ بھی کیا ہے؟ مسلمان دینی فرائض کی ادائیگی سے کتنا بھی غافل کیوں نہ ہو، اپنی پستی کبھی تسلیم نہیں کرے گا) الجھنے سے بہتر یہ ہوگا کہ ہم یہ دیکھیں کہ قبل از اسلام تنظیم، اقدار وغیرہ میں کون کون سے اجزا کو اسلامی رنگ دے کر برقرار رکھا گیا ہے ۔ اس طرح ہمیں اسلامی آفاقیت اور خانہ بدوشانہ تخصص کے درمیان نظریاتی سمجھوتوں کے بارے میں زیادہ معلومات حاصل ہوسکیں گی ۔ اس تحقیق کو آگے بڑھایا جائے تو اس کے سرے مسلم دنیا میں قبیلے اور ریاست کے سوال تک جا پہنچتے ہیں ۔ ہم جانتے ہیں کہ قبیلہ اور ریاست کا یہ تعلق بسا اوقات کمزور اور بڑی حد تک غیر معین ہے جس کی وجہ سے موجودہ دور میں بعض مرتبہ کش مکش پیدا ہوجاتی ہے ۔ قومی حکومتوں کے برتاؤ سے بعض اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ثقافت اور مذہب پر ان کا اجارہ ہو ۔ خانہ بدوش زندگی کے بارے میں "رومانی" اور "حقیقت پسندانہ" نظریوں میں تناقص سے معاملہ اور مبہم ہوجاتا ہے[۳۶] ۔ رومانی تصوّر جس کا ماخذ "شریف وحشی" کا مثالی نمونہ ہے، مرکز تصوّر کو شاید فائدہ سے زیادہ نقصان پہنچاتا ہے ۔ اگر

خانہ بدوشی کو عظیم تر آبادگروہ کی بعض عینیتوں کا اظہار سمجھا جائے تو ہم اس پھندے سے بچ سکتے ہیں — چناں چہ خانہ بدوش کو ایسی ثقافتی کج روی نہیں سمجھنا چاہیے جسے تاریخی پیش رفت نے پیچھے چھوڑ دیا ہے بلکہ معاشرے کی اعلیٰ عینیتوں کا آئینہ دار سمجھنا چاہیے —

حواشی

۱— جانسن، ڈی — ایل — "دی نیچر آف نوماڈیزم : اے کمپریٹو اسٹڈی آف پیسٹورل مائی گریشن اِن ساؤتھ ویسٹرن ایشیا اینڈ ناردرن افریکا، ڈپارٹمنٹ آف جیوگرافی، ریسرچ پیپر ۱۱۸، یونیورسٹی آف شکاگو، شکاگو، ۱۹۶۰ء — کراڈر، ایل — "دی اِکولوجی آف نوماڈک پیسٹرلزم" اِن انٹرنیشنل سوشل سائنس جرنل" نمبر ۱۱، صفحہ ۵۱۰ — ۴۹۹ — روبیل، پی — "ہرڈکمپوزیشن اینڈ سوشل اِسٹرکچر : آن بلڈنگ موڈلز آف نوماڈک پیسٹورل سوسائٹیز : "ان ایم — اے — این — ۴۲، ۱۹۶۹ء، صفحہ ۴۳—۲۶۸ — اسپونر، بی — "دی کلچرل اِکولوجی آف پیسٹورل نومیڈس" ریڈنگ، میساچوئٹس — ایڈیشن ویزے پبلیشنگ کمپنی، ۱۹۷۳ء اور سوئٹ، ایل — ای — "کیمیل پیسٹورلزم اِن نارتھ عربیہ اینڈدی مینمل کیمپنگ یونٹ" ان مین، کلچر اینڈ اینیملز : دی رول آف اینیملز اِن ہیومن اِکولوجیکل ایڈجسٹمنٹس لیڈز، اے — اور وائڈا، اے — پی — (ایڈیٹرز) امریکن ایسوسی ایشن فار دی ایڈوانس مینٹ آف سائنس، ۱۹۶۵ء، صفحہ ۵۲ — ۱۲۹ —

۲— اسپونر — محولہ بالا، ۱۹۷۳ء، صفحہ ۲ — ۳ —

۳۔ بارتھ، ایف ۔ "نومیڈس آف ساؤتھ پرسیا: دی باسیری ٹرائب آف دی خامشہ کنفیڈریسی، ۱۹۶۱ء ، اور "نوماڈیزم ان دی ماؤنٹین اینڈ پلیٹو ایریا آف ساؤتھ ویسٹ ایشیا" ان دی پروبلمز آف دی آریڈ زون: دی پروسینڈنگ آف دی پیرس سمپوزیم،" آریڈ زون ریسرچ ۱۸۔ یونیسکو، پیرس، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۵۵ ۔ ۳۴۱، بلیک میچوڈ، جے ۔ کوہیسو فورس : فیور ان دی میڈیٹرین اینڈ دی مڈل ایسٹ" بلیک ویل ، آکسفورڈ، ۱۹۷۵ء ۔ سلزمان، پی ۔ سی۔ "پولیٹیکل آرگنائزیشن امونگ نورڈک پیپلز" ان پروسیڈنگ آف دی امریکن فیلوسوفیکل سوسائٹی، سوم، ۱۹۶۷ء ، صفحہ ۳۱۔۱۱۵، سوئٹ ، محولہ بالا، ۱۹۶۵ء ۔

۴۔ بیٹس ، ڈی ۔ جی ۔ "دی رول آف دی اسٹیٹ ان پیزینٹ ۔ نومیڈ میوچل ازم اِن اینتھروپولوجیکل کوالیٹی، ۳۔۱۹۷۱ء ، صفحہ ۳۱ ۔ ۱۰۹ ۔

۵۔ ایرون، ڈبلیو ۔ نوماڈیزم ایز اے پولیٹیکل ایڈیشن :دی کیس آف دی یوموٹ ترکمان" اِن امریکن ایتھونولوجسٹ، ۱۔۱۹۷۴ء، صفحہ ۵۸۔۶۳۵ ۔

۶۔ لیٹی مور، او ۔ "اِنر ایشین فرنٹئرز آف چائنا" امریکن جیوگرافیکل سوسائٹی، نیویارک، ۱۹۴۰ء ۔

۷۔ تمام ماہر بشریات ماؤس کی اس بات پر توجہ نہیں دیتے کہ ماہر بشریات کو ناول نگار بھی ہونا چاہیے تاکہ وہ ایک پورے معاشرے کی جیتی جاگتی زندگی پیش کرسکے ، ماؤس ، ایم ۔ اس کے برعکس ناول نگاروں کی نگاہ بسا اوقات ماہرین بشریات سے زیادہ تیزہوتی ہے اور وہ ثقافتی ہیتوں اور تقابلات کو بہتر طور پر دیکھ لیتے ہیں جب کہ ماہرین بشریات ساخت اور تنظیم جیسے سماجی خدوخال تک خود کو محدود رکھنے پر مجبور ہیں ۔

چناں چہ ناول نگاروں(رڈیارڈ کپلنگ ،جان‌ماسٹرز اور جیمس مشنر وغیرہ)نے خانہ بدوشوں کی آزادی کی روح کی بہترین تصویرکشی کی ہے۔ مندرجہ ذیل پیراگراف خانہ بدوش کی زندگی کے اس پہلو یعنی آزادی کو بڑی خوبی سے اپنی گرفت میں لیتا ہے:

"جھاڑیوں سے ڈھکے ہوئے میدان میں کچھ آدمی اونٹوں کے ساتھ بڑھتے آرہے تھے ۔ مردوں کے چہرے عقابوں جیسے تھے اور وہ آہستہ آہستہ لمبے اور اونچے ڈگ بھررہے تھے ۔ ان میں سے ایک نے گزرتے ہوئے نظریں اٹھا کر دیکھا ۔ این مسکرائی ۔ اسے امید تھی کہ ایک عام ہندوستانی کی‌طرح اسے جوابی مسکراہٹ اورسلام کیا جائے گا لیکن یہ ہندوستان نہیں تھا ۔ اس آدمی کی ہلکی سبز کاجل بھری آنکھوں نے اسے نظریں جھکانے پر مجبور کردیا۔ اس کے کندھے پر لمبی رائفل لٹکی ہوئی تھی‌اور اس کے پیچھے آنے والے اونٹ پر ایک عورت سیاہ اور سرخ چادر میں لپٹی ہوئی گٹھڑی کی طرح ہچکولے کھاتی جارہی تھی ۔ چودہ سال کا ایک لڑکا اونٹ‌کے پیچھے چل رہا تھا ۔ لڑکے کے ابھی داڑھی نہیں آئی‌تھی لیکن اس‌کی چال میں اپنے باپ‌کی سی لاپروائی تھی اوراس کے پاس بھی ایک رائفل تھی " ۔

"میجر ہیلنگ نے کہا" پٹھان ۔ آکاخیل آفریدی "

این نے‌کچھ غصّہ اورکچھ خوف سے‌ان کی پشت‌کو دیکھا

ملاحظہ ہو: ماسٹر، جون ۔ "دی لوٹس اینڈ دی ونڈ" ہرمونڈس ورتھ، پینگوئن بکس ،۱۹۵٦ء، صفحہ ۹ ۔

یہاں میں اس‌قسم کے گروہوں کے لیے میکر کی‌طرح "سورمائی"بمعنی‌سیاسی‌آزادی‌استعمال کرناچاہوں گا

ملاحظہ ہو: میکر، ایم ۔ ای ۔ "ڈی ٹوائی لائٹ آف اے ساؤتھ ایشین پیروٹک ایج: اے ریڈنگ آف برتھس اسٹڈی آف سوات" ان ایم۔اے۔این (این۔ایس) ۱۵۔ ۱۹۸۰ء، صفحہ ۷۰۱ ۔ ۶۸۲ ۔

۸۔ خانہ بدوش اور انتظامیہ کے ارکان خانہ بدوش زندگی کی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں ۔ ایک اور خانہ بدوش گروہ گوجر کی آزادی نے مجھے اس وقت متاثر کیا تھا جب میں ایک نوعمر انتظامی افسر تھا (۲۶) اور ۱۹۶۹ء میں مانسہرہ تحصیل کا اسسٹنٹ کمشنر تھا ۔ میں نے ان کے بارے میں ایک تاثراتی مضمون میں یہ لکھا تھا: " ان کے گروہ ایک ناقابل بیان اور ہرپابندی سے معرّا آزادی کا ماحول ہے .... وہ ہنستےاور آگے بڑھتے جاتے ہیں ۔ وہ کچھ راتوں کو قبرستان کے محافظ زیتون کے درختوں کے جھنڈ میں پڑاؤ ڈالتے ہیں۔ کچھ راتیں سڑک کے کنارے ابھری ہوئی چٹانوں کے سائے میں بسر کرتے ہیں ۔ کبھی ساون کے مہینے میں جب دھند چھائی رہتی ہے اور پانی برستا ہے وہ سڑک پر سفر کرتے ہیں اور ستمبر میں واپس ہوتے ہیں جب سڑک کے کنارے اورجھنڈ کے درختوں پر خزاں کے زرد اور سنہرے رنگ چھائے ہوئےہوتے ہیں .... لیکن یہ ہمیشہ چلتے رہتے ہیں ۔ ہمیشہ آزاد رہتے ہیں " ۔ ملاحظہ ہو ۔ احمد، محولہ بالا صفحہ ۱۹۷۲ ۔

۹۔ تقریباً دو نسلیں پہلے ایجنسی کے ایک برطانوی پولیٹیکل افسر نے اس قسم کے گروہوں کو چھوٹی چھوٹی چوریوں، اسمگلنگ بلکہ اغوا کے ذریعے برطانوی ہند کی سول زندگی میں خلل ڈالنے سے باز رکھنے کے لیے ملاحظہ ہو: نوٹس آن نومڈ

ٹرائبس آف ایسٹرن افغانستان لکھی تھی جو گومل کے خانہ بدوشوں کے مطالعے کے لیے آج بھی ایک مستند دستاویز ہے ۔ رابنسن نے جن لوگوں کے نام لکھے تھے ان کی اولاد کا پتا چلانے اور اس کے نہایت عمدہ شجرہ کو استعمال کرنے میں مجھے کامیابی ہوئی ۔

۱۰۔ یہ اعدادوشمار قدرے مشکوک ہیں ۔ قبائل مردم شماری سرکاری "تخمینوں" پر مبنی ہوتی ہے ۔ ان دونوں قبائل کی خانہ بدوشی کی وجہ سے ایجنسی میں مستقل مقیم آبادی کے حقیقی اعداد و شمار حاصل کرنا اور بھی دشوار ہوجاتا ہے۔ اس قسم کی اطلاعات کے سلسلے میں قبائلی جان بوجھ کر مبہم باتیں کرتے ہیں جس سے میری اس دلیل کو تقویت ملتی ہے کہ وہ جدید انتظامی مشینری کو اپنے معاملات میں ملوث نہیں کرنا چاہتے کیونکہ انھیں اس طرح اپنی آزادی سے ہاتھ دھونے کا خطرہ ہوتا ہے ۔

۱۱۔ احمد ۔ محولہ بالا، ۱۹۸۰ء ۔

۱۲۔ احمد، اے ایس ۔ "آرڈر اینڈ کنفلیٹ ان مسلم سوسائٹی: اے کیس اسٹڈی فروم پاکستان" ان دی مڈل ایسٹ جرنل جلد ۳۶، شمارہ ۲۔ ۱۹۸۲ء، صفحہ ۷ ۔۱۸۴ اور محولہ بالا، ۱۹۸۳ء ۔ مزید ملاحظہ ہو حصّہ دوم، باب پنجم ۔

۱۳۔ اسکاوٗٹ ایک نیم عسکری تنظیم ہے جو قبائلی علاقوں میں سرحدوں کی حفاظت کرتی ہے ۔

۱۴۔ روبنسن، جے اے ۔ "نوٹس آن نومڈ ٹرائبس آف ایسٹرن افغانستان، نساٹریڈرس، کوئٹہ، پاکستان ۱۹۳۴ء، طبع دوم، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۵۵ ۔

۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۵۳ ۔

۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۵۷ ۔

۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۱ ۔ ۲۰۰ ۔

۱۸۔ ایضاً ۔

۱۹۔ احمد، محولہ بالا، ۱۹۸۰ء ۔

۲۰۔ بارتھ ، صفحہ ۱۹۶۱

۲۱۔ روبنسن ۔ محولہ بالا، ۱۹۲۲ء ، صفحہ ۹ ۔

۲۲۔ ٹاپر، آر۔ پیسچر اینڈ پولیٹکس : اکونومکس ، کنفلیٹ اینڈ ریچوئیل امونگ شاہ سیون نومیڈس آف نارتھ ویسٹرن ایران"، اکیڈمک پریس ،نیویارک ۱۹۷۹ء ، صفحہ ۲ ۔

۲۳۔ احمد اینڈ ہرٹ ۔ محولہ بالا، ۱۹۸۲ء ۔ کولے،ڈی ۔ "نومیڈس آف دی نومیڈس : دی المرح بیدوئن آف دی ایمپٹی کوارٹر"، الڈائن، شکاگو ، ۱۹۷۵ء ۔ ابراہیم، ایس ۔ ای ۔ اور کول،ڈی ۔"سعوری عرب بین بیدوئن، "پیپر ان سوشل سائنس ، قاہرہ، ۱۹۷۸ء ۔ پیسٹز، ایس ۔آئیڈیولوجیکل آسپیکٹس آف نومیڈ ۔ سیڈینٹری کونٹیکٹ " ان اینتھروپولوجیکل کواٹرلی، جلد ۴۲، نمبر ۳، جولائی، ۱۹۷۱ء، سلزمین، محولہ بالا ۱۹۶۷ء، ایرونس ،محولہ بالا، ۱۹۷۲ء اورلیوس ،آئی۔ ایم۔ "اے پیسٹورل ڈیموکریسی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ، ۱۹۶۱ء ۔

۲۴۔ ایوانس پریچرڈ ۔ محولہ بالا، ۱۹۷۳ء ۔

۲۵۔ لنکاسٹر، ڈبلیو۔ او۔ "ریویو آف ابراہیم اینڈ کول " ان نومیڈک پیپلز۔ نمبر۵۔ کمیشن آن نومیڈک پیپلز۔ آئی یو اے ای ایس ، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۷۔۲۰ ۔

۲۶۔ محولہ بالا ملاحظہ ہو جس میں سعودی عرب کے بدوؤں کے حوالے سے دونوں گروہوں کے آمنے سامنے کی اچھی مثال دی گئی ہے ۔

۲۷۔ اس بے چینی کا سبب دریافت کرنے کے لیے خانہ بدوش

کی فطرت پر غور کرنا پڑے گا ۔ "جیسا کہ ایک افغان نے ایک مرتبہ مسٹر الفنسٹون سے کہا تھا کہ "ہم تنازعات پر صبر کرلیتے ہیں، ہم سراسیمگی برداشت کرلیتے ہیں، ہم خون بہانے سے نہیں چوکتے، لیکن ہم کبھی کسی آقا کو برداشت نہیں کرسکتے"۔ ملاحظہ ہو: روبنسن ۔ محولہ بالا، ۱۹۳۲ء، صفحہ ۲ اور ۸ ۔

۲۸۔ احمد ۔ محولہ بالا، ۱۹۸۰ء ۔

۲۹۔ احمد، اے۔ایس۔ "دی عرب کنکشن : ایمرجینٹ موڈیلز آف سوشل اسٹرکچر اینڈ آرگنائزیشن اامونگ پاکستانی ٹرائبس مین" ان ایشین آفیرز، لندن، ۱۹۸۱ء، صفحہ ۴۲ ۔ ۱۶۷ ۔

۳۰۔ روبنسن ۔ محولہ بالا، ۱۹۳۲ء، صفحہ ۲۶ ۔

۳۱۔ اسٹین فورڈ، ایس ۔ "پیسٹورل ازم انڈر پریشر" او۔ ڈی ۔ آئی نمبر ۲، لندن، ۱۹۷۶ء ۔

۳۲۔ سیلزمین، پی ۔ سی (ایڈیٹر) وھین نومیڈس سیٹل : پروسیسیز آف سیڈینٹرائزیشن ایز ایڈیپشن اینڈ ریسپونس : پریگر، نیویارک، ۱۹۸۰ء ۔

۳۳۔ احمد، اے۔ایس۔ "دی عرب کنکشن: ایمرجینٹ موڈیلز آف سوشل اسٹرکچر اینڈ آرگنائزیشن اامونگ پاکستانی ٹرائبس مین ۔ ان ایشین آفیرز، لندن، ۱۹۸۱ء، "ملاّ، مہدی اینڈ موسک : ایمرجینٹ ٹرینڈس ان مسلم سوسائٹی" پیش کردہ مقالہ ایس۔ایس ۔ آر۔ سی کانفرنس، ساؤتھ ایشین اسلام، فلاڈیلفا، مئی ۱۹۸۱ء اور محولہ بالا، ۱۹۸۳ء ۔

کیا پاکستان جاپان بن سکتا ہے؟
معاشی ترقی میں سماجی عوامل کا کردار

صدر پاکستان جنرل ضیاء الحق نے جولائی ۱۹۸۳ء ع میں جاپان کا دورہ کیا تھا اور جو کچھ وہاں انھوں نے دیکھا اس سے بہت متاثر ہوئے ۔ جنرل ضیاء سے پہلے جاپان کی سیر کرنے والے دوسرے لوگ بھی ، جن میں عالمگیر شہرت کے اقتصادیات دانوں مثلاً ویبلن اور روسٹو سے لے کر ماہرین تک مثلاً ہندوستان کے مدن[1] ، رستم جی اور اسپیئر[2] ، امریکہ کے کرسٹوفر[3] ، ڈور[4] ، فرینکو[5] ، مینڈل[6] ، رائشائر[7] اور ووگل[8] اور سنگاپور کے سومی[9] شامل ہیں ۔ ترقی کے جاپانی نمونے سے ایسے ہی متاثر ہوئے تھے اور کئی غیرملکیوں کی طرح جنرل ضیاء نے بھی یہی سوال کیا تھا کہ ان کا ملک پاکستان جاپان جیسا کیوں نہیں ہوسکتا؟[10] اقتصادی کامیابی کی تشریح و تفسیر کرنے کے لیے اس سوال سے عمرانیاتی نوعیت کے اہم معاملات سامنے آتے ہیں ۔

جنرل ضیاء کس چیز سے متاثر ہوئے تھے؟ کیا ان پر اعلیٰ پیداواریت ، زیادہ منافع ، نظم و ضبط اور فرموں میں وفاداری کا اثر پڑا تھا؟ یا جنوبی ایشیا سے جاپان جانے والے ہر شخص کی طرح وہ جاپان کی سماجی اور عوامی زندگی کے تباینات سے متاثر ہوئے تھے یعنی خوش اخلاقی ، نظم ، صفائی اور رسمیت اور صحیح اطوار و آداب ۔ پہلی مرتبہ جاپان جانے والا ہر شخص جنرل ضیاء کی طرح متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ۔

لباس ، معیار زندگی اور معیشت کے اعتبار سے جاپانی بیشتر یوروپیوں جیسے یا ان سے بہتر ہیں ـ ایشیا اورافریقہ میں کہیں بھی ان کی سی تنظیم اور معیارات نظر نہیں آتے ـ ایشیا کے باشندوں کے لیے جاپان کی بہت زیادہ ترقی یافتہ دنیا ایک ثقافتی دھچکے کا سا اثر رکھتی ہے اور ذہن میں یہی خیال چکر کھاتا رہتا ہے کہ یہ لوگ بھی بہرحال ایشیا ہی کے باشندے ہیں ـ یہ ترقی یافتہ قوم کا سوانگ نہیں رچا رہے ہیں بلکہ فی الواقع ترقی یافتہ قوم ہیں۹ ـ

پاکستانی اور جاپانی اقوام کے اعداد وشمار کا تقابل اور موازنہ ڈرامائی نتائج کا حامل ہے ـ

جاپان اور پاکستان کا تقابل

قومی اعدادوشمارخواہ کسی نوعیت کے ہوں پاکستان اور جاپان کے تضادات کے آئینہ دار ہیں ـ جاپان کی اوسط سالانہ فی کس آمدنی تقریباً ۷ ہزار ڈالر اور پاکستان کی ۳۵۰ ڈالر ہے ـ جاپان میں ۲ کروڑ موٹریں ہیں، پاکستان میں دس لاکھ بھی نہیں ہیں،جاپان میں ہر ۹۲ افراد کے لیے ہسپتال کا ایک بستر ہے،پاکستان میں دو ہزار افراد کے لیے ایک بستر ہے ـ جاپان مین ہر ۷۸۲ آدمیوں پر ایک ڈاکٹر ہے، پاکستان میں ہر ۳۶۵۵ افراد پر ایک ہے۱۱ ـ جاپانیوں کی اوسط عمر ۷۷ سال ہے، پاکستانیوں کی ۵۴ سال ہے ـ جاپان میں شرح خواندگی تقریباً سو فی صد ہے، پاکستان میں ۲۰ فی صد کے لگ بھگ ہے ـ جاپان کی ۱۲ کروڑ آبادی ۳۷۷۶۸۲ مربع کلومیٹر رقبے پر (جو چار بڑے جزیرون پر پھیلا ہوا ہے) رہتی ہے، جس کا ۷۰ فی صد حصہ کوہستانی ہے(۳۱۲ افراد فی مربع کلومیٹر)اور پاکستان کی ۹ کروڑ آبادی ۷۹۶۰۹۵ مربع کلومیٹر پر رہتی ہے ـ

(۱۱۲ افراد فی مربع کلومیٹر)، پھر بھی جاپان کے اعدادوشمار پاکستان سے بہتر ہیں ۔

ان اعدادوشمار کو ناقابل تغیّر معاشی فرق کے اشاریے اور پاکستان کے لیے دائمی مایوسی کا سبب سمجھا جاسکتا ہے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مسلم معاشرے میں کوئی تنظیمی تناقص اور جاپانی معاشرے میں جبلّی خوبیاں ہیں؟ نہیں ۔ یہ بات نہیں ہے ۔ اپنے اس جواب کی تائید میں میں چند تاریخی واقعات کا مختصر اور تنظیمی خاکہ پیش کروں گا ۔

جنوبی ایشیائی مسلمانوں اور جاپان کی یہ کلیدی تاریخیں اور واقعات بتاتے ہیں کہ ان دونوں معاشروں نے ایک دوسرے کے مخالف راستے منتخب کیے تھے ۔ ان کے ذریعے ہم مسلم اور جاپانی دونوں معاشروں کو بہتر تناظر میں دیکھ سکیں گے ۔

جاپانی تاریخ میں ۱۶۰۳ء نمایاں اہمیت کا حامل ہے ۔ اس سال ائییاسوٹوکوگادانے، اپنا اقتدار مضبوط کیا، اپنی شوگنیٹ (Shogunate)قائم کی اور ٹوکوگادا خاندان کی حکومت کی بنیاد ڈالی ۔ جاپان اپنی صدیوں پرانی تاریخ کی گرفت سے آزاد ہورہا تھا جو سیاسی فساد ایک دوسرے کے مدّمقابل جنگ جوسرداروں کے تنازعات سے عبارت رہی تھی ۔ اس کے برعکس ہندوستان میں مغل شہنشاہ اکبر اعظم ابھی تک سریر آرائے سلطنت تھا اور اس کے انتقال کو دو برس باقی تھے ۔ مغلیہ سلطنت اپنے عروج پر تھی ۔ مغلیہ ہندوستان اس وقت اقتصادی اور عسکری اعتبار سے دنیا کے طاقت ور ترین ملکوں میں شامل تھا ۔ اکبر کی موت سے محض چند برس پہلے ملکہ انگلستان الزبتھ اوّل نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو ہندوستان میں تجارت کا فرمان عطا کیا تھا اور ۱۸۵۷ء آتے آتے یہی کمپنی ہندوستان میں مغلیہ خاندان

کے زوال اور سقوط کا باعث بن گئی ۔

انیسویں صدی کے وسط میں بھی ایسے ہی واقعات ہوئے ۔ اس دور میں دونوں معاشرے، یعنی ٹوکوگاوا کا جاپان اور مغلیہ ہندوستان کی زندگی کے دن پورے ہو رہے تھے ۔ جاپان میں ٹوکوگاوا حکومت کی قوت عرصہ ہوا ختم ہوچکی تھی اور ہندوستان میں مغل شہنشاہ کا دائرہ اقتدار دہلی کے لال قلعے کی فصیلوں تک محدود تھا ۔ اس زمانے میں بڑے بڑے واقعات ہوئے جنھوں نے دونوں معاشروں کی بنیادیں ہلا کر رکھ دیں اور آیندہ صدی میں ان کے راستے متعین کردیے۔ جاپان میں ۱۸۳۳ء میں کمانڈر پیری زبردستی اپنے جنگی جہاز لے کر ٹوکیو کی بندرگاہ میں داخل ہوا۔ ہندوستان میں ۱۸۵۷ء میں دہلی کا مغل شہنشاہ برطانویوں کے خلاف عام بغاوت کا مرجع بن گیا ۔ ان واقعات کا راست نتیجہ یہ ہوا کہ ایک شہنشاہ سے اس کی سلطنت چھن گئی اور دوسرے شہنشاہ کو ایک سلطنت مل گئی ۔ آخری مغل تاج دار کو برطانویوں نے ۱۸۵۷ء میں معزول کردیا اور جاپان میں میجی خاندان کی حکومت ۱۸۶۸ء میں شروع ہوئی ۔

جنوبی ایشیا کے مسلم معاشرہ اورجاپانی معاشرہ دونوں کے سامنے انیسویں صدی کے وسط میں کئی متبادل راستے تھے جن میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا دونوں کے لیے مشکل تھا ۔ سوال یہ تھا کہ یہ دونوں معاشرے ہندوستان میں برطانویوں اور جاپان میں امریکیوں کی طرح جو زبردستی گھس آئے تھے جارح اور حاوی طاقت بن جائیں یا وہ اپنے اپنے دروازے بند کرکے اپنی روایتی زندگی اور فکر کی حفاظت کریں ۔ یہ سب کو معلوم ہے کہ ان دونوں معاشروں نے اپنے لیے متضاد راستے منتخب کیے۔ مسلمانوں نے، بعض قابل ذکر مستثنیات کو چھوڑکر جن

میں علی گڑھ کالج شامل ہے،ہندوستان میں برطانوی طور طریقوں سے کنارہ کش رہنے کو ترجیح دی ۔ ان کے برعکس جاپانیوں نے جو کچھ مغرب سکھا سکتا تھا، بڑے جوش و خروش سے سیکھنا شروع کردیا ۔ محتاط تحقیق و تفتیش کے بعد انھوں نے مغرب کی ہر قوم سے اس کے بہترین پہلو چن لیے ۔ ان کی بحریہ برطانوی نمونے پر منظم ہوئی، ان کا قانون فرانسیسیوں جیسا بنا، اور ان کے مالیاتی اور بینکنوں کے نظام ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے طرز پر استوار ہوئے ۔ پروشیا نے شہنشاہی دستور اور فوجی ہائی کمانڈ کے نمونے فراہم کیے اور کہا جاتا ہے کہ اسی نے جاپانیوں کو فتوحات کی راہ پر ڈالا ۔

ایک صدی بھی نہیں گزرنے پائی تھی کہ ۴۰ کے عشرے میں جاپانی اور پاکستانی معاشروں کے دو متضاد منظر نظر آئے ۔ فاتح امریکیوں کی بمباری نے ۱۹۴۵ء میں پرانے جاپان کو تقریباً موت کی نیند سلادیا اور ۱۹۴۷ء میں برطانوی ہند کے بطن سے ایک نئی مملکت پاکستان نے بڑی امیدوں اور آرزوؤں کے ساتھ جنم لیا ۔

۶۰ کے عشرے کے اوائل تک پاکستان کو ترقی پذیر ملکوں کے لیے نمونہ سمجھا جاتا تھا ۔ یہ دنیا کی عظیم ترین اسلامی مملکت تھا اور سیاسی استحکام کے طویل ترین دور سے گزر رہا تھا ۔ صنعت اور زراعت کے میدانوں میں اس کی پیش رفت تسلّی بخش خیال کی جاتی تھی ۔ سابق مشرقی پاکستان، موجودہ بنگلہ دیش میں جامع دیہی ترقیاتی پروگرام پر ساری دنیا کی نظریں لگی ہوئی تھیں اور اس میں وہ ملک بھی شامل تھے جن کو آیندہ خود مثال بننا تھا، مثلاً جنوبی کوریا ۔ جاپان اس وقت دوسری عالمی جنگ کی تباہ کاری کے بعد ایک نئی قوّت اور توانائی کے ساتھ ابھر رہا تھا ۔ اس کی علامت یہ تھی کہ جاپان کی ٹویوٹا اور ہونڈا کاریں

جاپان کی اقتصادی ترقی کی وجوہات سمجھنے کے لیے پچھلی صدیوں میں تشکیل پانے والی جاپان کی سماجی ساخت اور تنظیم کا مطالعہ بڑی حد تک ممد و معاون ثابت ہوسکتا ہے ۔ ہمارا نظریہ یہ ہے کہ ایک عمل اور اس کے عواقب یا وہ عمل نہ کرنے اور اس کے مختلف عواقب کے درمیان جو تعلق ہے وہ فطرت متعین نہیں کرتی، بلکہ مخصوص سماجی ساخت سے پیدا ہوتا ہے ۔ بطور خاص بوشیڈو کا ضابطہ[۱۲] جس نے جاپانی معاشرے کو برقرار رکھا، اس کی حدود متعین کیں اور اس کی تفسیر کی اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے ۔ میں بوشیڈو کی روح سے بحث کرکے جاپان کی کامیابی کے راز کو پانا چاہتا ہوں ۔

سمورائی کا طرز زندگی: بوشیڈو

بوشیڈو کے خاص خاص عناصر ترکیبی کا ماخذ کنفیوشس اور گوتم بدھ کی تعلیمات ہیں، چناں چہ یہ عناصر ان ہی کے آئینہ دار ہیں ۔ فرض شناسی، والدین اور بزرگوں سے وفاشعاری، تقدیر کے آگے سر تسلیم خم کرنا وغیرہ عناصر کنفیوشس کی تعلیمات سے لیے گئے ہیں ۔ کفایت شعاری، سادگی، نظم و ضبط اور مراقبہ بدھ مت کی تعلیمات سے مستعار لیے گئے ہیں ۔ سترہویں سے انیسویں صدی تک ٹوکوگاوا عہد میں اس ضابطے میں بعض مزید خالص جاگیردارانہ خدوخال کا اضافہ ہوا ۔ ہاجی یعنی غیرت، یوکی یعنی جرأت، کٹانا یعنی تلوار کا مسلک ان میں شامل ہیں[۱۴] ۔ مثالی سمورائی کا سماجی برتاؤ بوشیڈو کی نظیر ہوتا تھا ۔

جنوبی ایشیا میں دو گروہ، ایک جاگیردارانہ اور دوسرا قبائلی، ایسے ہیں جن کے ضابطے آبرو اور حربی مہارت میں بوشیڈو سے قریب آجاتے ہیں ۔ یہ گروہ راجپوتوں[۱۵] اور پختونوں[۱۶] کے ہیں ۔ پختون والی یعنی

پختون ضابطہ جو عزت ، جرأت اور تورا (تلوار) یا جدید دور میں توپک (بندوق)[17] پر زور دیتا ہے، بوشیڈو[18] سے ملتا ہے ۔

تاہم بوشیڈو کا ایک ثقافتی عنصر ایسا ہے جو پختون والی میں موجود نہیں ہے ۔ یہ چُو یعنی آقا سے وفاداری کا عنصر ہے ۔ پختون معاشرے میں ہر شخص خود کو خان یا سردار سمجھتا ہے ۔ خدائے واحد کے لیے پختون کا چُو کسی اور کے لیے نہیں ہے ۔ لہذا پختونوں میں گروہ سے وفاداری یا نظم و ضبط برقرار رکھنا مشکل ہے ۔

بوشیڈو ضابطہ بہت ترقی یافتہ سماجی فلسفہ تھا جس پر سمورائی کاربند تھے ۔ اس میں تعلیم یعنی بن اور فنون سپہ گری یعنی بو پر یکساں زور دیاجاتاتھا لہٰذا بن بو پر ایک ساتھ عمل ریودو کی طرف رہنمائی کرتا تھا جس کے معنی ہیں دونوں راستے جن پر چل کر مثالی سمورائی سفرحیات طے کرتا تھا ۔ یہ دونوں ذہن کو قوت ارتکاز ، شخصیت کو توازن اور ہیئت نو اظہار بخشتے تھے ۔ بوشیڈو کے قلب میں عزت دھڑکتی تھی ۔

جاپان کے معاشرے میں عزت کا مسلک بہت ترقی یافتہ تھا ۔ عزت کے ساتھ موت اور موت کے ساتھ تلوار کا تصور وابستہ تھا ۔ میشیما کا یہ مصرعہ جوجدید جاپان کے قلب و ذہن پر چھا گیا دراصل جو چویا ماموشو (۱۷۱۹ — ۱۶۵۹ء) کی صدائے بازگشت ہے :—

"مجھے پتا چلا کہ سمورائی دستور موت ہے "[19]

یہ بات معنی خیز ہے کہ مرد اور عورت کے عشق یا اس کے اظہار کے لیے الفاظ اور فقرے جاپان میں حال ہی میں، امریکی قبضے کے بعد درآمد ہوئے ہیں ۔ تلواروں کی دنیا میں عشق کی بہت کم گنجائش ہوتی ہے ۔ موت ، خواہ خودکشی ہی کیوں نہ ہو ،کوئی سیدھاسادہ

یا حادثاتی معاملہ نہیں تھا ۔ بوشیڈو کے مطابق موت میں بھی پیچیدہ رسوم کا دخل تھا (جو ۱۹٦٧ء میں میشیما کی ڈرامائی خودکشی سے ثابت ہوا)۔ رسمی خودکشی یا سیپوکو، جسے عام طور پر ہاراکیری یا شکم تراشی کہا جاتا ہے، عزت بحال کرنے کا ذریعہ تھی ۔ لہذا بوشیڈو اپنے سب سے زیادہ ڈرامائی اظہار کے ذریعے تلوار کے مسلک کے مساوی ہوگیا تھا ۔

تلوار سماجی آداب اور تنظیم کا جزولاینفک تھی۔ سمورائی کی نشست کا انداز یا تلوار رکھنے کا طریقہ اس کا رشتہ بتاتا تھا ۔ اگر تلوار داہنی طرف رکھی جاتی تھی تو یہ دوستانہ گفتگو کی علامت تھی ۔ صرف سمورائی اور اس کی بیوی کو تلوار باندھنے کی اجازت تھی؛ سمورائی دو تلواریں رکھتا تھا اور اس کی بیوی اپنی آبرو کی حفاظت کے لیے ایک چھوٹی تلوار باندھتی تھی ۔ سوتے جاگتے، باتیں کرتے، کاروباری گفتگو کرتے، تلوار ہمیشہ ساتھ رہتی تھی ۔ ایک کہاوت تھی کہ "تلوار سمورائی کی روح ہے"۔ تلوار سے لوک کہانیاں اور عوامی ادب وابستہ ہے ۔ روہن کی مشہور ترین کہانی، ہیٹوفوری کین (تلوار) ہے ۔ سمورائی کی تلوار جاپانی معاشرے کا استعارہ بن گئی تھی ۔

آج بھی تلوار سے شغف ڈھکا چھپا نہیں ہے[۲۰] گزشتہ صدی کے وسط میں مغرب اور خاص طور پر امریکی جب جاپانیوں سے پہلی مرتبہ ملے اور اس ملاقات کے نتیجے میں دونوں کے درمیان آگے چل کر پیچیدہ عسکری اور اقتصادی رشتے قائم ہوئے تو انھیں بن بو میں سے صرف بو یعنی عسکری فنون ہی نظر آئے ۔ اور یہ مثالی نمونہ آج بھی زندہ ہے ۔ سمورائی کی مغربی تعریف میں صرف بو کا ذکر ہے ۔ مثال کے طور پر کنسائز آکسفورڈ ڈکشنری میں سمورائی کی یہ تعریف کی گئی ہے: "جاپانی فوجی افسر "

اور تاریخی حوالے سے "جاپان کے فوجی طبقے کا رکن" بوشیڈو زندگی کے دوسرے پہلوؤں میں کفایت شعاری اور سادگی پیدا کرتا تھا: ٹوکوگاوا فن تعمیر خطوط مستقیم اور مستطیلی شکلوں سے عبارت ہے: کھانا سادہ ہے، کچّی مچھلی اور سبزیاں[۲۱]؛ جسمانی تندرستی[۲۲] اور صفائی[۲۳] کم و بیش پورے سماج پر حاوی ہیں ۔ رنگوں میں خاکستری اور سیاہ کو ترجیح دی جاتی تھی اور آج بھی یہی حال ہے، مثلاً تعمیر اور لباس میں یہی رنگ غالب تھے ۔ بن بو کفایت شعاری اور مردانگی، عمل اور مراقبے میں توازن پیدا کرتا تھا ۔

ہم سمورائی نمونے ہی کو اپنا جاپانی نمونہ قرار دیں گے ۔ اس ماڈل یا نمونے سے جاپانی معاشرہ اور اس کی کامیابیوں اور ناکامیوں کی تشریح ہوتی ہے لیکن واضح رہے کہ یہ مثالی نمونہ یعنی اسٹیریو ٹائپ نہیں ہے ۔ میں اس ماڈل کو جس طرح برتنا چاہتا ہوں اس کے پیش نظر میں نے اس میں کچھ کمی بیشی کی ہے ۔ میں اپنے سمورائی ماڈل میں جاپانی کردار کی تفسیر کی خاطر بو کے ساتھ بن پر بھی زور دینا چاہوں گا ۔ لہٰذا اگرچہ سمورائی ایک ایسا آدمی ہے جس میں جارحانہ عمل کی صلاحیت ہے، تاہم وہ لکھنے اور سوچنے کی صلاحیت سے مملو ہے اور جمالیاتی حسن کا احساس بھی رکھتا ہے ۔ سمورائی نمونہ فرد کے لیے قوّت، نظم و ضبط، کفایت شعاری[۲۴] اور سب سے بڑھ کر (آقا اور بعد میں قوم سے) وفاداری کا سرچشمہ ہے ۔ اسی کی بدولت جاپانیوں میں پابندی سے آنے والے زلزلوں اور طوفانوں کو صبر سے جھیلنے کی صلاحیت پیدا ہوئی ۔

جدید جاپانیوں میں، خواہ وہ دوسری عالمی جنگ میں امریکیوں سے لڑ رہے ہوں، یا اپنی بڑی صنعتیں چلا رہے ہوں یہ اوصاف بآسانی دیکھے جاسکتے ہیں ۔ جس

طرح قوّت، کفایت شعاری اور وفاداری کی بوشیڈو تعلیمات کی بدولت وہ عظیم جنگجو بنے تھے اسی طرح ان ہی اوصاف نے ان کو آج کی اقتصادی مساعی میں ترقی کی راہ پر ڈالا ہے ـ

میشیما جیسے فعال دانش ور ہی بوشیڈو کے مطابق زندگی نہیں گزارتے بلکہ اورلوگ مثلاً نٹوبے جو عیسائی ہوگیا تھا، اس تصوّر پر لکھتے اور اس کی حمایت کرتے ہیں[۲۵] نٹوبے کا پراثر شاہکار جسے اس نے اپنے ماموں چچا کے نام معنون کیا ہے سمورائی کے کارناموں کی تعریف سے پُر ہے اور بوشیڈو کے مختلف عناصر سے بحث کرتا ہے مثلاً جرأت (باب ۴)، عزّت (باب ۸)، وفاشعاری (باب ۹)، خودکشی (باب ۱۲) اور تلوار جو سمورائی کی روح ہے (باب ۱۳) ـ

سائیکا کو (۹۳ ـ ۱۶۲۲ء) جیسے اوّلین عظیم کلاسیکی ادبا سے لے کر نٹوبے یا میشیما جیسے جدید ادیبوں یا آج کے لکھنے والوں مثلاً فوجی دارا اور شعراء تک سب ہی کے لیے سمورائی نمونے کی اصل روح یعنی بوشیڈو کے موضوعات زندگی اور معاشرے کے لیے مرکزی حیثیت کے حامل ہیں[۲۸] ٹیلی وژن پر، ڈراموں اور ناٹکوں میں سمورائی کا کردار جاپانیوں کو آج بھی موہ لیتا ہے ـ مغرب میں "عالی شان سات" اور "شوگن" (Shogun) جیسے ناول سمورائی کے موضوع کو مقبول بنا چکے ہیں ـ

سمورائی مسلک عمیق ترین سے عام پسند تک ہر سطح پر معاشرے کو وجدان بخشتا ہے: میشیما کی رسمی خودکشی سے لے کر سومو پہلوانوں کے بال بنانے کے انداز اور بچّوں کے کھلونے تک معاشرے کو اکساتے ہیں[۳۰] سمورائی ماڈل معاشرے کی ہر سطح پر نظر آتا ہے ـ

سمورائی ماڈل ہمیں جاپانیوں کے بارے میں بہت کچھ سمجھنے میں مدد دیتا ہے ـ مثلاً ایودجیما کے جزیرہ

پر جس کا کل رقبہ ۸ مربع میل ہے دوسری عالمی جنگ کے آخری ایّام میں ۲۳ ہزار جاپانیوں نے امریکیوں کے آگے، جس کے کل ۲۰ ہزار آدمی زخمی ہوئے یا مارے گئے تھے، ہتھیار ڈالنے کے بجائے لڑتے ہوئے جان دینے کو کیوں ترجیح دی تھی؟ کامی کازے یعنی خودکشی کرنے پر آمادہ جاپانی پائلٹ کیوں جان دینے پر آمادہ تھے؛ اور آج کی اعلٰی فنّیات کی دنیا میں جاپانی اس قدر جارحانہ مقابلہ کیوں کررہے ہیں -

سمورائی ماڈل ہی جاپانیوں کے امریکیوں سے پیچیدہ اور مخصوص تعلق کی توجیہہ کرتا ہے - امریکی جسمانی اور عسکری اعتبار سے جاپانیوں کو ہرا چکے ہیں، لٰہذا وہ تکریم کے مستحق ہیں[۳۱] (ان کی جسامت اور سفید رنگ نے بھی جاپانیوں کو متاثر کیا تھا)[۳۲] لیکن ساتھ ہی ساتھ امریکیوں کی مختصر تاریخ اور ان میں ترقی یافتہ ثقافت کی عدم موجودگی کو جاپانیوں نے حقارت کی نگاہ سے دیکھا ہے - ان دونوں قوموں کا رشتہ الفت و نفرت کا کھٹ مٹھا امتزاج ہے -

امریکی چیزوں کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی جاپانی معاشرے کا ایک خاصّہ ہے - جاپانی لڑکیاں چاہے پوسٹر پر ان کی تصویریں چھپیں یا دوکانوں میں نظر آئیں، پلاسٹک سرجری کے ذریعے حتی الوسع امریکی نظر آنے کی کوشش کرتی ہیں - نئی نسل جینز اور اسنیکر جوتے پہنتی ہے - چھتوں پر گولف کی مشق کرنے کے لیے جال، کوکا کولا اور کنیٹکی کا تلا ہوا مرغ ہر جگہ موجود ہیں - انگریزی کے روزانہ اخبار پلاسٹک سرجری کے اشتہاروں، جارج واشنگٹن سوسائٹیوں اور جین ڈکسن کے زائچوں سے بھرے ہوئے ہوتے ہیں - سمورائی جنگجو نے ایک لحاظ سے بہتر جنگجو کو تسلیم کرلیا مگر، جاپانی ہونے کی وجہ سے اس جنگجو کی رسوم اور اقتدار

کو، قابل قبول بنانے کے لیے جاپانی رنگ دے دیا ۔ امریکیوں کی فتح نہ سیاسی تھی نہ ثقافتی، بلکہ محض عسکری فتح تھی ۔ لیکن بوشیڈو اور بن بو جن پر سمورائی نمونے کی اساس ہے، ایک خاص قسم کے معاشرے کا سبب نہیں بلکہ نتیجہ تھے ۔ آئیے دیکھیں کہ ۱۶۰۳ء سے ۱۸۶۸ء تک ٹوکوگاوا دور میں جاپانی معاشرہ کیسا تھا اور ۱۸۶۸ء سے ۱۹۴۵ء تک میجی احیا کے دوران اس میں کیا تبدیلیاں رونما ہوئیں ۔

ٹوکوگاوا اور میجی ادوار:
جدید جاپانی معاشرہ کی عمرانیاتی بنیادیں

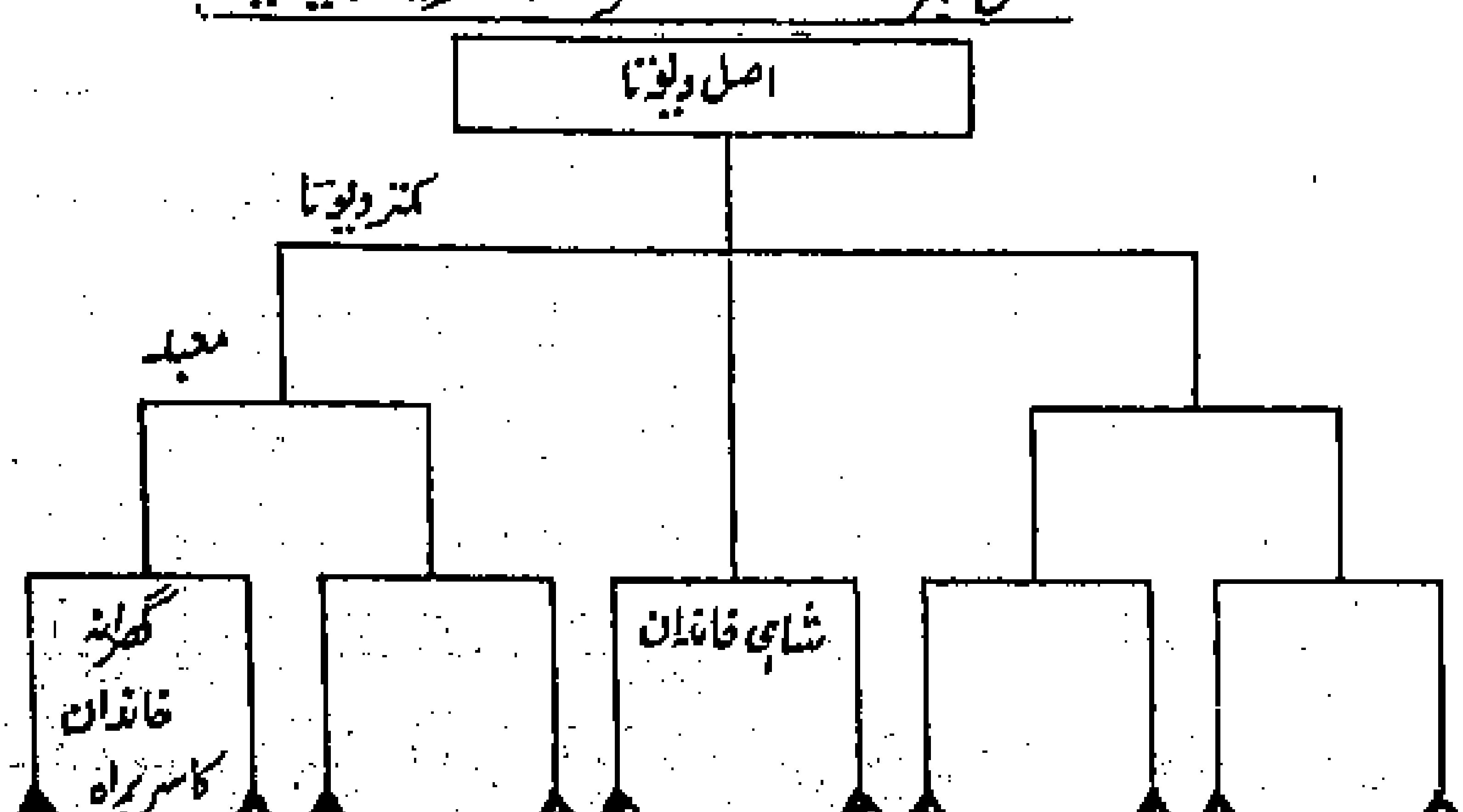
جاپان کی تاریخ میں وہ سنجیدہ نسلی تناؤ نظر نہیں آتے جو جنوبی ایشیا میں رونما ہوئے اور جنھیں ماہرین بشریات اس علاقے کا خاص پہلو گردانتے ہیں [۳۳] جنوبی ایشیا میں نسلی تناؤ اکثر و بیشتر سیاسی تحریکوں کے اسباب بن گئے ہیں جن کے نتیجے میں آزاد ریاستیں قائم ہوتی ہیں (مثلاً بنگلہ دیش) ۔ جاپان میں جاپانی اور غیرجاپانی کے درمیان امتیاز برتا جاتا ہے، نسلی یا فرقہ وارانہ امتیاز کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ جاپانی واضح طور پر متجانس قوم ہیں ۔ ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب جاپانی معاشرے کی نظریاتی بنیادوں اور جاپان کی تاریخ دونوں میں مضمر ہے [۳۴]۔ اور زمانہ ماقبل تاریخ سے لے کر موجودہ دور تک جاپانی اثرات اور بشریات پر وسیع تحقیقی مواد دستیاب ہے ۔

جاپانی معاشرے کا تصوّر قبائلی معاشروں کے منتشرہ نمونے کی بنیاد پر قائم کرنا مفید ہوگا [۳۷] قبائلی جال معاشرے کے تمام افراد کو، طبقات سے قطع نظر ایک دوسرے سے اور اسلاف کے ذریعے قبیلے کی بنیاد رکھنے والے فرد سے وابستہ کردیتا ہے ۔(شکل ۱ ۔ ع ۱۵)

رشتوں کے ایک پیچیدہ سلسلے کے ذریعے ہر گھرانا دیوتاؤں کی پرستش کرتا ہے جن کی تعداد Hierarchically متعین ہوتی ہے ۔ یہ دیوتا شہنشاہ اماثیراسو کے جدِ امجد کو اصل دیوتا تسلیم کرتے ہیں ۔ شہنشاہ جس کو ٹن نو (ٹن بمعنی "آسمان"، نو بمعنی "کا شہنشاہ) کہا جاتا ہے ۔ اماثیراسو کی نسل سے ہے اور معاشرے کی نظریاتی بنیادوں کی کلید ہے ۔ ٹن نو روایتی شنتومت کے ڈھانچے کا لازمی عنصر تھا ۔ مثال کے طور پر اصل کتاب مقدس کوجیلی ٹن نو کے اقتدار کو آسمانی طور پر ودیعت کردہ بتاتی ہے ۔ اس کتاب کی تدوین اور بقا اسی شہنشاہ کی ذمہ داری تھی ۔ کوجیلی میں تخلیق کائنات، موت وغیرہ سے متعلق مقامی اساطیر کو ایک منظم شجرے میں دوبارہ منضبط کیا جس نے ٹن نو اور جاپانی قوم کے درمیان رشتہ استوار کردیا ۔ ٹن نو ہی مختلف قسم کی عبادت گاہوں پر پجاری مقرر کرتا تھا

شاہی خاندان ایک مخصوص زبان بولتا تھا اور صرف آپس میں شادیاں کرتا تھا ۔ وہ "بادلوں کے اوپر رہتے تھے" ۔ جاپانیوں کی نظر میں صحت مند شہنشاہ صحت مند جاپان کا مترادف تھا اور دعاؤں میں بھی یہی مساوات برقرار رکھی گئی تھی[۳۸]

شکل نمبر ۱ء ۱۵ ۔ معاشرے کی نظریاتی بنیادیں



اس طرح ٹن نو منتشرہ قبائل میں اس جدِ امجد کی اہم

حیثیت اختیار کرلیتا ہے جس کے نام سے قبیلہ منسوب ہوجاتا ہے اور جو اپنی آل یعنی موجودہ سردار میں اور اس کے ذریعے زندہ رہتا ہے ۔ یہی قبیلے کا سردار، پہچان اور علامت ہوتا ہے ۔

یہ بات معنی خیز ہے کہ (جاپان کی) نوشتہ تاریخ میں جن انقلابات کا ذکر ملتا ہے وہ سب مظلوم کسانوں نے دیمیوز کے خلاف (ٹوکوگاوا عہد میں کم سے کم ایک ہزار انقلابات) یا (میجی عہد میں) شہنشاہ کو بحال کرنے کے لیے برپا کیے تھے ۔ جدید جاپان کے نعرے ایشین اور سونوجوئی، اس ماضی کی تمنّا کا اظہار کرتے تھے جو شوگنوں کے حکومت پر قبضہ کرنے سے قبل کب کا مرچکا تھا ۔ ان نعروں کے لغوی معنی یہ تھے کہ "شہنشاہ کو بحال کرو اور غیرملکیوں کو نکال دو" ۔ (دوسری عالمی جنگ کے) اختتام تک جاپانی شہنشاہ کی عزّت کی خاطر پورے تشدّد کے ساتھ لڑے ۔ ان کا اصل مقصد اسے بچانا تھا، کیوں کہ اگر شہنشاہ جو معزول کردیا جاتا تو ان کی نظریاتی دنیا تباہ ہوجاتی ۔

شنٹوازم یعنی دیوتاؤں کا دستور بجائے خود زندوں کا مذہب تھا ۔ زرخیزی، تفنن، چاول کی شراب پر مبنی رسوم اور موت سے نفرت پر اس مذہب کے زور دینے کی وجہ سے معاشرے کو ایک خاص دنیاوی نظریہ حیات ملا جس کی رو سے ہر چیز یہیں اسی دنیا میں حاصل ہونی چاہیے ۔ اس کی شامانیت اور اس کی حیوان پرستی نے آیندہ (یعنی دوسری زندگی) کی ان دیکھی دنیاؤں کے بارے میں قیاس آرائیوں کی حوصلہ شکنی کی۔ اس سے سہل کلیسائیت کی وجہ سے اجنبی یا مقامی اقدار اور رسوم کا انجذاب ممکن ہوا ۔ دیوتا آزادی اور آسانی سے تخلیق کرلیے جاتے تھے: محترم والدین، کوئی پسندیدہ آن جہانی پہلوان، کوئی کوہستانی روح، غرض ہر چیز

دیوتا بن سکتی تھی ۔ جنگ کے بعد نمودار ہونے والے نئے مذاہب مثلاً شنکو شوکیو بھی، دیکھا جائے تو عیسائیت بدھ مت یا شنٹو ازم کے مشتقات معلوم ہوتے ہیں ۔ مثال کے طور پر سوکاگکائی کا ماخذ بدھ مت ہے ۔

لہٰذا جغرافیائی اعتبار سے جاپان کے الگ تھلگ ہونے نے منتشرہ قبائلی دستور العمل کے تصوّر کو تقویت پہنچائی جو جاپانی قبائل کے ارکان کی شناخت تھا [۳۹]۔ یہ بات معنی خیز بھی ہے اور انتشاری اصول کے مطابق بھی کہ کوئی غیر ملکی قبیلے کا جزو نہیں بن سکتا تھا؛ چوں کہ غیر ملکیوں کا دستور العمل میں ذکر نہیں تھا اس لیے ان کا کوئی وجود بھی نہ تھا ۔ جاپان کو ان سے بہت کم دل چسپی یا ہمدردی تھی۔ غیر ملکی کے لیے مستعمل لفظ گائی جن میں بھی حقارت کا پہلو ہے ۔ دوسری عالمی جنگ کے دوران خاص طور پر غیر ملکیوں کے لیے کئی تحقیر آمیز نام استعمال ہوتے تھے، مثلاً اکا برطانویوں کے لیے شیطان، امریکیوں کے لیے، مویشی، اور کوریائی کے لیے "جوں"۔ جاپانیوں کی نظر میں صرف وہ لوگ بنی نوع انسان تھے جن کا دستور العمل میں ذکر تھا، جن کا ذکر نہ تھا وہ انسان ہی نہ تھے ۔

اسی رویّے نے جاپانیوں کو ان قوموں کی طرف سے بے حس بنادیا تھا جن پر انھوں نے دوسری جنگ عظیم میں فتح پائی تھی یا جن کے وطن میں انھوں نے نو آبادکاری کی تھی ۔ جنگ میں ایک مرتبہ شکست کھانے کے بعد، سمورائی کے مطابق شکست کھانے والا صرف مر کے اپنی عزّت بچا سکتا تھا ۔ جن ایشیائی اقوام کو جاپانیوں نے ہرایا اور ان کے ملک پر قبضہ کیا ان سے جاپانیوں کو نفرت تھی کیوں کہ ہارنے والوں نے شرم کی وجہ سے رسمی خودکشی کی نہ مزاحمت ۔ سب سے بری بات یہ تھی کہ ان کے افسران سفید فام تھے جو

جینیوا کنونشن کی بات کرتے تھے ۔ یہی وجہ تھی کہ جاپانی ہتھیار ڈالنے کا تصوّر اور جینیوا کنونشن کے تحت قیدیوں کے حقوق کا کوئی فہم نہیں رکھتے تھے ۔ اسی وجہ سے وہ جابر حاکم ثابت ہوئے اورجنوب مشرقی ایشیا میں ان کے مختصر دور حکومت کی تلخ یادیں ابھی تک تازہ ہیں ۔

اس طرح یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ نظریہ حیات اور معاشرے کے امتزاج سے ایک وجدانی سماجی نظام کی تشکیل ہوئی لیکن ٹوکوگاوا معاشرے میں سماجی طبقات اچھی طرح نمو پاچکے تھے ۔

معاشرہ خود واضح طور پر باضابطہ اورجانےپہچانے طبقوں میں منقسم تھا ۔ ہر فرد کے سر پر ٹنو شہنشاہ تھا جو سورج دیوی کی اولاد اور مقدّس تھا ۔ جاپان کی نظریاتی دنیا میں اس کا مقام اور حیثیت مسلّم تھی [۲۰]

شہنشاہ مملکت کے انتظام و انصرام کا اختیار شوگن کے سپرد کردیتا تھا ۔ شوگن ڈیمیوؤں کے ذریعے حکومت کرتا تھا جو ضلعوں کے سربراہ ہوتے تھے (ٹوکوگاوا عہد میں اس قسم کے تقریباً ۲۶۰ ضلعے تھے) امن و امان قائم رکھنے اور قانون نافذ کرنے کے لیے اور چھوٹی انتظامی اکائیوں کے انتظام کے لیے ہر ڈیمیو کے گرد سمورائی ہوتے تھے ۔ ہرانتظامی اکائی کے مالیاتی نفع نقصان کو ہر سال سمورائی کی ایک Heirarchy متوازن کردیتی تھی ۔ سمورائی اپنی ضروریات ، خاص طورپر چاول کے لیے ڈیمیوکے دست نگر ہوتے تھے جس سےان میں دیگر اوصاف کےعلاوہ کفایت شعاری اور وفاداری پیدا ہوتی تھی ۔

شوگن اپنے راست ماتحتوں یعنی ڈیمیوؤں پر کڑی نگاہ رکھتا تھا ۔ عورتوں کے باہر جانےاور ہتھیاروں

کے اندر آنے کا مطلب یہ لیا جاتا تھا کہ کوئی سازش کی جارہی ہے ۔ دیمیوؤں کی طاقت کو محدود رکھنے کے لیے Checks اور Balances کا ایک پیچیدہ نظام تھا؛ کوئی شادی شوگن کی اجازت کے بغیر نہیں ہوسکتی تھی، کیوں کہ (شادی کے ذریعے) سیاسی اتحاد کا خطرہ تھا ؛ ضلعوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھنے کے لیے ان کے درمیان سڑکوں اور پلوں کی تعمیر پسند نہیں کی جاتی تھی؛ دیمیو کو تقریباً آدھا سال پایہ تخت میں گزارنا پڑتا تھا اور جب وہ وطن آتا تھا تو اپنے خاندان کو یرغمال کے طور پر وہیں چھوڑ آتا تھا ۔ قتل کی کوششوں کے خوف سے حاکم عجیب و غریب احتیاطی تدابیر اختیار کرتے تھے : محلوں کے فرش "بلبل فرش" تھے یعنی فرش کے نیچے ایسے آلات چھپادیے جاتے تھے کہ جب کوئی چلتا تھا تو چڑیا کی سی آواز پیدا ہوتی تھی ۔ جب مہمان آتے تھے تو کھسکواں دروازوں کے پیچھے مسلّح محافظ تعینات رہتے تھے ۔

اگر اس انتظامی سلسلے کا سربراہ شوگن تھا تو اس کا سب سے نچلا کارندہ ڈیکان یعنی صدر مجسٹریٹ ہوتا تھا ۔ یہ بھی سمورائی ہوتا تھا جس کا دائرہ اختیار دیہات ہوتا تھا ۔ یہ تمام حاکم ایک ہی طبقے سے تعلق رکھتے تھے ۔

تلوار بند حکمران طبقے کے نیچے کسان تھے۔ کسان کو اپنی پیداوار کا تقریباً ۴۰ فی صد حصّہ سمورائی کی دیکھ بھال کے لیے دینا پڑتا تھا ۔ کسانوں کے نیچے اہل حرفہ تھے اور ان کے نیچے تاجر اور ان سب کے نیچے ایٹا یعنی چمڑے کی دباغت کرنے والے اور کوڑا کرکٹ جمع کرنے والے جو لاشوں کو ٹھکانے لگاتے تھے ۔ ایٹا کی حیثیت ہندوستان کے اچھوتوں سے مختلف نہ تھی ۔

جاپان کا طبقاتی نظام ان کا اپنا تھا۔ یہ کبھی بھی زوال پذیر ہوکر ہندوستان کا ذات پات کا نظام نہ بنا ۔ اولاً اوپر کی طرف حرکت کا رجحان جو ٹوکوگاوا عہد کے آخری حصّے میں زیادہ نمایاں ہوا۔ یہ صلاحیت یا گود لینے کے ذریعے عمل میں آتی تھی ۔ ثانیاً معاشرے میں سمورائی ہمیشہ اتنے طاقت ور رہے کہ اپنے فرائض مثلاً امن و امان کا قیام اور ضلعوں کی خوش حالی، بخوبی ادا کرتے رہے۔ اپنے وظائف پورے کرکے انھوں نے اپنا اعلیٰ مقام برقرار رکھا ۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے یہ ذات کا نظام ٹوکوگاوا عہد کے ختم ہوتے ہوتے ناقابل عمل ثابت ہوچکا تھا ۔

ٹوکوگاوا عہد کی زندگی کیسی تھی؟ جاپان میں جگہ کی کمی ہمیشہ سے رہی ہے کیوں کہ یہ ایک مجمع الجزائر ہے لہٰذا جگہ کا تعین بھی کیا جاتا تھا اور اس میں کفایت بھی برتی جاتی تھی ۔ معاشرے کی ہر سطح پر جاپانی جگہ کو کفایت سے اور فائدہ کے ساتھ استعمال کرتے تھے ۔ گھریلو سطح پر مکان کا چپہ چپہ کسی نہ کسی استعمال میں آتا تھا اور آج بھی آتا ہے۔ خواب گاہ میں میز لگاکر اسے کمرہ طعام بنالیا جاتا تھا (کھانا زمین پر بیٹھ کر کھایا جاتا ہے) اور کمرہ طعام میں (فرش پر) بستر لگاکر خواب گاہ کا کام لیا جاتا تھا ۔ مصنوعی بونے پودے جن کو بونسائی کہا جاتا ہے اور محض چند انچ جگہ گھیرتے ہیں، اگائے جاتے تھے۔ گھریلو معیشت کا انداز بوشیڈو کا پرتو تھا۔ معاشرے نے گروہوں، مختلف عمروں اور مرد و زن کے درمیان حدود متعین کردی تھیں اور کھانے، بولنے اور چلنے پھرنے کے سخت قواعد نافذ کیے تھے ۔ لباس، غذا، شادی اور آداب و اطوار طبقہ اور بڑائی کے لحاظ سے منضبط کیے گئے تھے ۔ سمورائی کا اپنا علیحدہ

زرہ بکتر، نشان اور جھنڈے ہوتے تھے ۔ خاندان کے سربراہوں کو خاندان کا مقام اور حیثیت قانوناً دروازے پر لکھ کر لگانی پڑتی تھی ۔ گویا معاشرے میں صحیح برتاؤ اور "منہ دکھانے" [۴۱] کی اہمیت تھی ۔ یہ معین سماجی طبقات اور آداب کے مقررہ قاعدوں کی دنیا تھی لہٰذا ایک رسوماتی، سنجیدہ، طبقات زدہ اور سخت گیر دنیا تھی ۔ مکمل اطاعت فوری سزا، موت اور عزّت معاشرے کے اہم عناصر تھے ۔ ان کی وجہ سے افراد میں تقلید کی ضرورت اور کمال کی خواہش پیدا ہوگئی تھی۔

اس عام طور پر تسلیم شدہ ساخت اور تنظیم سے (جاپان میں) کرشماتی افراد کی غیر موجودگی کی تشریح ہوتی ہے ۔ جاپان میں کوئی چنگیز، کوئی نپولین، کوئی ہٹلر ظاہر نہیں ہوا [۴۲]۔ تمام فیصلے تسلیم شدہ صاحبان اقتدار کرتے تھے اور آج کل رائے شماری سے ہوتے ہیں

ٹوکوگاوا عہد ایک گونہ استحکام کا دور تھا اور اس کی طوالت سے بن بو کے فہم میں ایک تبدیلی پیدا ہوئی ۔ چوں کہ سمورائی کا معاملہ بو سے نہیں تھا، اس لیے اس نے بن پر بیش از بیش توجہ دی ۔ لہٰذا فنون، تعلیم اور ادب کی ترقی کا سہرا اسی کے سر ہے۔

کئی لحاظ سے ٹوکوگاوا معاشرہ جدید ریاست کا پیش رو تھا ۔ جدید ریاست کی طرح اس کے بھی دو رخ تھے، یعنی یہ استبداد کا ذریعہ بھی تھا اور سماجی فلاح بھی اس کی ذمہ داری تھی ۔

جاپانیوں کی یہ دنیا بڑی صاف ستھری تھی ۔ ہر ایک کو معاشرے میں اپنے مقام اور اپنی مقررہ جگہ کا علم تھا ۔ حاکم طبقے کے لیے یہ بڑی آرام دہ دنیا تھی۔

تاہم حکمران طبقے کی اس صاف ستھری دنیا کو تین ذرائع سے خطرات کا سامنا تھا اور یہی ذرائع اس دنیا کو تباہ کرسکتے تھے ۔ پہلا ذریعہ منظم کلیسا تھا

قرون وسطیٰ کے یورپ میں کلیسا اور ریاست کے تنازعات نے جس طرح معاشرے کی توانائیوں کو ضائع کیا اس سے سب واقف ہیں ۔ جب یہ تنازع طے ہوا تب ہی پندرہویں اور سولھویں صدی میں یورپ میں نشاۃ الثانیہ کا دور آیا۔ نشاۃ الثانیہ نے سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے صنعتی انقلاب کی راہ دکھائی اور اس انقلاب نے یورپ اور باقی دنیا کے نوآبادیاتی تصادم پر براہ راست اثر ڈالا ۔ جاپان میں کلیسا اور ریاست کے درمیان ایسی کوئی رسّہ کشی نہیں ہوئی ۔ سمورائی میں جنگجو سپاہی اور زین پجاری بیک وقت یکجا تھے ۔ ہم پہلے بھی بتاچکے ہیں کہ معاشرے کے مختلف گروہ عبادت گاہوں اور نظریاتی مفروضات کے پیچیدہ نظام کے ذریعے کس طرح شہنشاہ سے وابستہ تھے ۔ شہنشاہ قوم کا سربراہ اور مذہب کا مرکز تھا ، شوگن تو محض اس کا گماشتہ تھا ۔ جاپان کا مذہب شنٹوازم تھا اور ہے (مختلف ادوار میں غیر ملکی مذاہب مثلاً بدھ مت اور عیسائیت کو بڑی بربریت کے ساتھ کچلا گیا ہے، ان کے مذہبی پیشواؤں کو قتل کیا گیا اور ان کی عبادت گاہوں کو تباہ کیا گیا ہے)۔

(تبدیلی کا دوسرا ذریعہ) شہنشاہ کی ذات ہوسکتی تھی جو انتظامی معاملات میں براہ راست مزید ملوث ہونے کی خواہش کرسکتا تھا ۔ مقدّس شہنشاہ ٹن نو اور طاقت ور فوجی آمر شوگن کا رشتہ بڑا پیچیدہ ہے ۔ شہنشاہ کے اخراجات کنٹرول کرکے ٹوکوگاوا شوگن شاہی محلات میں سیاسی کھیل کھیل سکتا تھا اور انتظامیہ میں شہنشاہ کے عمل دخل کو موثر طور پر کم کرسکتا تھا ۔ لیکن شوگن اپنے جواز کی خاطر شہنشاہ کے اختیارات کے رحم وکرم پر تھا ۔

نظام زندگی کو تیسرا خطرہ ملکی جہازوں پر باہر سے آنے والوں سے ہوسکتا تھا ۔ اس خطرے کو دور کرنے

کے لیے ٹوکوگاوا نے جاپان کے دروازے باہر کی دنیا پر بند کردیے ۔ ٹوکوگاوا کے جاپان میں کشتی بنانا جرم قرار دے دیا گیا ۔ "علیحدگی کے فرمانوں" میں درج سرکاری ہدایات کی رو سے غیر ممالک سے واپس آنے والے جاپانی کو قتل کیا جاسکتا تھا۔

انیسویں صدی کے وسط میں ٹوکوگاوا خاندان ختم ہوگیا ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شہنشاہ کو کیوں بحال کرکے مکمل اختیارات دیے گئے؟ پہلی وجہ یہ تھی کہ ٹوکوگاوا خاندان کی طاقت عرصہ ہوا کم ہوتے ہوتے ختم ہوگئی تھی ۔ سمورائی پر بڑھتے ہوئے تاجر طبقے کا قرضہ بہت بڑھ گیا تھا اور تاجر معاشرے میں تبدیلی اور اپنے مفادات کی توسیع کا مطالبہ کر رہے تھے اور ٹوکوگاوا خاندان کو اصل خطرہ ، جیسا اس کے باغیوں نے ہمیشہ محسوس کیا تھا ، باہر سے درپیش ہوا ۔ ۱۸۵۳ء کے بعد بیرونی دنیا کو نظرانداز کرنا بہت زیادہ مشکل ہوتا جارہا تھا ۔

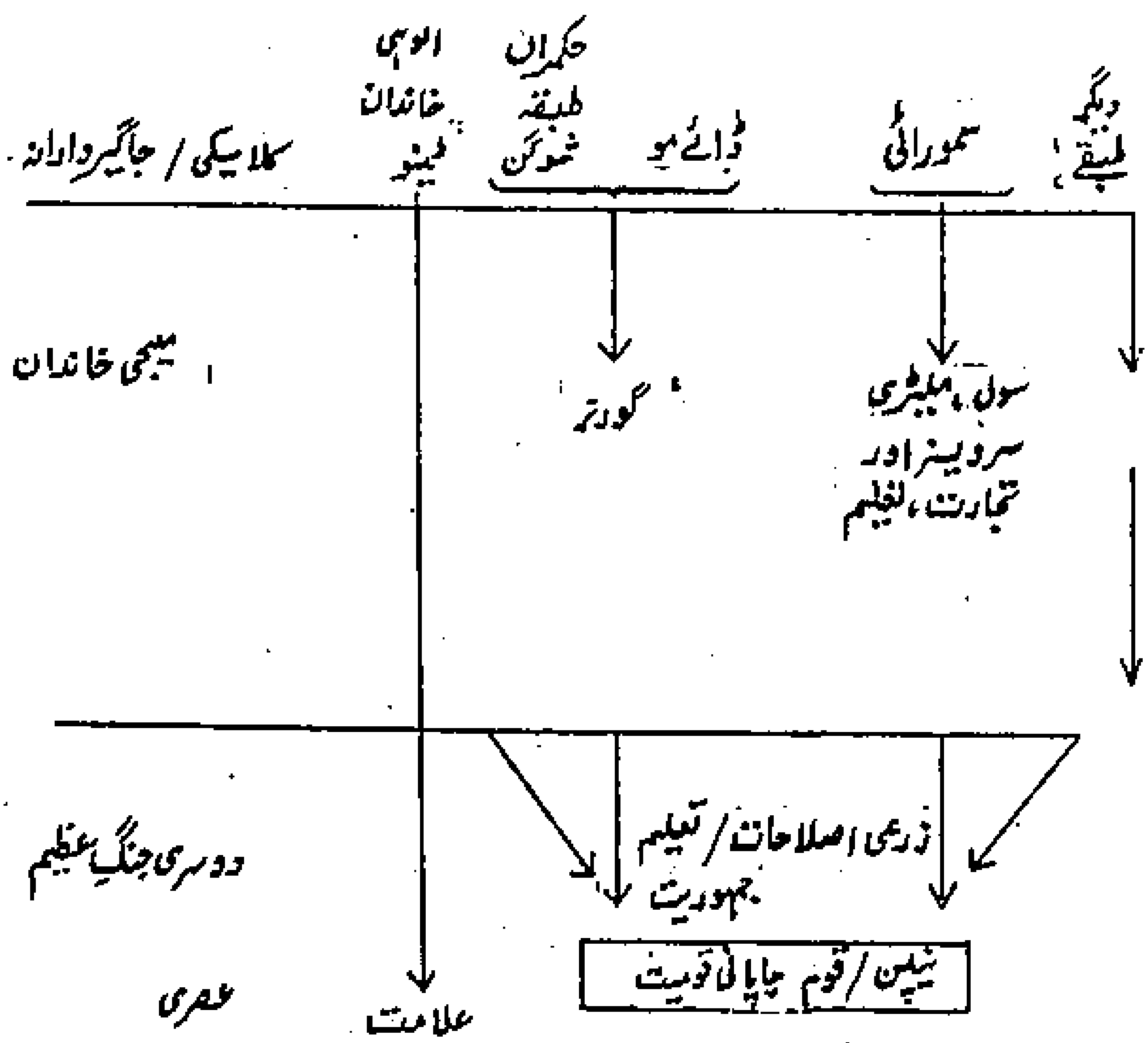
۱۸۶۸ء میں شہنشاہ کی بحالی کو ہمیں جاپانی معاشرے کی نظریاتی بنیادوں کے تناظر میں دیکھنا چاہیے جس پر سطور بالا میں بحث کی جاچکی ہے ۔ ۱۷۸۹ء میں فرانس ، ۱۹۱۷ء میں روسی اور ۱۹۷۹ء میں ایران کے انقلاب نے شاہی خاندانوں کو ختم کردیا اور اپنے اپنے شہنشاہوں کو قتل یا جلاوطن کردیا ۔ جاپان میں شہنشاہ کو "بحال" کیا گیا اور تقریباً ہزار برس بعد پہلی مرتبہ اس کو انتظامی اختیارات دیے گئے ۔ سطح پر ڈرامائی واقعات رونما ہورہے تھے: بدھ مت ، شوگن کی حکومت ، سمورائی ان تمام اداروں کو رد کردیا گیا لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ میجی دور میں ترقیات کی بنیاد اور ان کے لیے قوت کا سرچشمہ نسبتاً مفلس یا نسبتاً زیادہ ترقی پسند سمورائی تھے۔ یہ سمورائی

بڑی تعداد میں تجارت ، کاروباوتعلیم ،سرکاری ملازمت اور فوج میں در آئے اور اپنے ساتھ بوشیڈو کا فلسفہ لائے ـ بہتر حیثیت کے مالک سمورائی اور ڈیمیوصوبہ دار اور سفیر بنے ـ ٹن نو کے خاندان کے نوعمر لوگ بھی تبدیلی چاہتے تھے ـ گویا سماجی تبدیلی میں تنازع نہیں بلکہ عوامی رضامندی کارفرما تھی ـ لہٰذا میجی حکومت نہ انقلاب تھی نہ ماضی سے مقاطعہ ـ بلکہ اس کو شاید جاپانی ڈھانچے میں اقتدار اور قوّت کے مرکز میں تبدیلی اور نیا رخ قرار دیا جاسکتا ہے ـ

قدیم جاگیردارانہ نظام سے جدیدیت کی طرف سفر اتنی کامیابی کے ساتھ اور اتنی جلدی کیسے طے ہوا ؟ اس بنیادی سوال کا جواب ٹن نو کی مرکزی حیثیت میں مضمر ہے ـ ٹن نو خود تبدیلی کا پوری طرح خواہاں تھا اور قوم نے بڑی خوشی سے اس کا ساتھ دیا ـ اس طرح ٹن نو کی قیادت نے جاپانی معاشرے میں تبدیلی کو ساختمانی اور نظریاتی دونوں بنیادیں فراہم کیں ـ

انیسویں صدی کے وسط سے بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی تک کا زمانہ جاپان کے لیے ولولہ انگیز دور تھا ـ جھنڈے پر طلوع ہوتے ہوئے سورج کا نشان واقعی بہت مناسب تھا ـ حقیقت یہ ہے کہ اس دور میں جاپان نے کوئی غلطی نہیں کی اور دنیا کی ہمسری کی خاطر عظیم پیش قدمی کے مرکز پر شہنشاہ کی ذات تھی ـ اگرچہ میجی احیا کے وقت شہنشاہ نوجوان تھا ، لیکن جدیدیت کے ڈرامے میں اس کا کردار مرکزی تھا ـ اس کے گرد نسبتاً کم عمر سمورائی تھے جو جاپان کو ہر قیمت پر لازماً مغرب جیسا بنانے پر نہیں بلکہ جدید بنانے پر (فرق مدّنظر رہے)تلے ہوئے تھے ـ اپنے مغربی طرز کے بالوں اور مغربی لباس میں وہ میجی جاپان کی علامت تھا ـ نئی فکر میں عورتوں کا بھی حصّہ تھا [۲۲]

(ط)



شکل ۱۵۶۲: جاپان کا معاشرتی و تاریخی تسلسل

ان ترقیات کے ساتھ ساتھ نپون یعنی جاپان کے لیے محبت یعنی قوم پرستی کا شدید احساس بھی پیدا ہوا ـ

(جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ط)

ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ جب صدی بدل رہی تھی تو جدید یوروپی شہنشاہیت کا آفتاب نصف النہار پر تھا ـ یورپ کے باشندے کے لیے نسلی اعتبار سے دنیا بڑی سادہ جگہ تھی ـ سفیدفام دوسری سیاہ، بھوری یا پیلی تمام اقوام سے برتر تھے اور ان پر وہ اپنی وسیع سلطنتوں میں حکومت کرتے تھے ـ رڈیارڈ کپلنگ برطانوی سلطنت کا مانا ہوا شاعر تھا ـ جنوبی ایشیا کے بھورے ووگ (Wogs) یا مشرقی ایشیا کے زرد چنک (Chinks)اور جیپ (Japs)استعمارپسندوں کی نظر میں محض پست درجے کی نسلی انواع کے ارکان تھے ـ لیکن اسی دوران میں جب یوروپی شہنشاہیت کا آفتاب نصف النہار پر تھا، زرد اور ایشیائی جاپانیوں نے ۱۹۰۵ء کی ایک جنگ میں سفیدفام اور یوروپی نسل کے روسیوں کو شکست دے دی ـ جاپانیوں نے روسیوں کو ایک تحقیر آمیز معاہدے پر دستخط کرنے پر مجبورکردیا جو نہ نپولین کرسکا تھا نہ بعد میں ہٹلر روبہ عمل لاسکا ـ ایشیا میں نسلی تفاخر کا احساس بجلی بن کر دوڑ گیا ـ لہٰذا اگر مغرب کے لوگوں نے ہر جاپانی کو جارح سمورائی سمجھا تو یہ غیرفطری نہ تھا ـ ہٹلر کی جرمنی سے جنگ کے دوران صدیوں پہلے ہندوستان سے درآمد کردہ سواستیکا کا نشان جاپانیوں کے کسی کام نہ آسکا ـ

یہ بات قابل غور ہے جاپان پر سمورائی نظریہ اخلاق کا غلبہ تھا ۔ دنیا کی تقسیم سمورائی سماجی نظام کے مطابق کی گئی تھی ۔ بعض اقوام، خاص طور پر امریکی، برطانوی اور جرمن سماجی اعتبار سے جاپانیوں کے ہمسر مانے جاتے تھے ۔ یہ قومیں تقلید کے قابل تھیں ۔ دوسری قومیں بھی تھیں جو مفلس اور کمزور تھیں اور زندہ رہنے کی جدوجہد کررہی تھیں جن کی مثال ایشیائی اقوام تھیں ۔ ان کو نچلے سماجی طبقوں کے برابر سمجھا جاتا تھا جن پر احکام کی اطاعت اور سمورائی کی برتری تسلیم کرنا فرض تھا ۔

وسیع مفہوم میں جاپانیوں کے نزدیک دنیا دو قوموں میں بٹی ہوئی تھی، ایک سفیدفام یوروپی اور دوسرے سیاہ فام افریقی جن کو حقیر سمجھاجاتا تھا ۔ بھوری اقوام مثلاً مشرق وسطی کے عربوں کا شاذ و نادر ہی جاپان سے واسطہ پڑتا تھا ۔ اسلام کاجاپان کے لیے کوئی وجود نہ تھا اور مسلمانوں کے لیے جاپان کوئی معنی نہیں رکھتا تھا[۲۵]

جاپانی تاریخ سادہ بھی ہے اور پیچیدہ بھی ۔ سطحی طور پر یہ سادہ ہے ۔ ایک معاشرہ ہزار برس تک دنیا سے بالکل الگ تھلگ دروازے بند کیے رہا پھر پچھلے سو برس میں جدیدترین قوم کی تاریخ سے گزرنے لگی ۔ جاگیرداری نظام ختم ہوگیا، آمرانہ، عسکریت پسند شہنشاہیت ابھری، نوآبادیاتی سلطنت قائم ہوئی، جنگ ہوئی، جنگ میں شکست ہوئی اور پھر جمہوریت اور تیز رفتار صنعت کاری کا دور آیا ۔ واقعات کے اس تسلسل میں عجیب و غریب اور ڈرامائی نشیب وفراز نظر آتے ہیں : ۱۹۰۵ء میں روس کی شکست؛ ہیروشیما اور ناگاساکی پر ایٹم بموں سے حملہ (پوری تاریخ میں ایٹم بم گرانے کی یہ واحد مثالیں ملتی ہیں اور یہ جاپان کے لیے

تکلیف دہ تصوّر ہے)[۴٦] ان واقعات سے جاپانی تاریخ اور معاشرے کی بعض پیچیدگیوں کی بھی توجیہہ ہوجاتی ہے ۔ معاشرے میں بہت زیادہ تناؤ حالیہ تاریخ کے ان واقعات کا نتیجہ ہے ۔ تیزرفتار تبدیلی کا صدمہ سمورائی نمونہ حیات برقرار رکھنے کی ضرورت کی توجیہہ کرتا ہے ۔ اس نمونے کی بدولت معاشرے کو تسلسل ملتا ہے اور فرد کو اس تیزی سے بدلتے اور بعض اوقات رسوا کن دور میں اپنی عزت کی طرف توجہ دینے کا موقع مل جاتا ہے ۔

موجودہ جاپانی معاشرہ

ٹوکوگاوا خاندان کے زوال کے بعد سو برس میں ، سطحی طور پر دیکھا جائے تو ، جاپان میں ایک سماجی انقلاب آیا ہے لیکن اگر ٹوکوگاوا دور کی زندگی کو اس اندازنظر سے دیکھا جائے جسے ہم سمورائی کہتے ہیں تو ایک واضح تسلسل نظر آتا ہے ۔ دوسری عالمی جنگ کے فاتح امریکیوں نے، جاپان پر اپنے قبضے کے دوران (۵۲ — ۱۹۴۵ء) اسی تسلسل کو مٹانے کی جان بوجھ کر کوشش کی تھی ۔

امریکیوں کا ہدف وہ پرانی ثقافت تھی جس کا مرکز سمورائی نمونہ تھا ۔ چناں چہ سمورائی تلواریں رکھنا غیرقانونی اور سمورائی قواعد ممنوع قرار دیے دیے گئے ۔ سرکاری طور پر شنٹوازم کی بھی حوصلہ شکنی کی گئی ۔ ملکیت اراضی کی اصلاح، دستوری حقوق اور نئی اقدار (عوامی جمہوریت ، حقوق نسواں وغیرہ) متعارف کیے گئے ۔ جاپانیوں کے پاس ان تبدیلیوں کو تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا ، اس لیے انھوں نے ان تبدیلیوں کا جواب یہ دیا کہ سمورائی نمونے کو ایک مخصوص طبقے کا اجارہ نہیں رکھا بلکہ اس کو پوری قوم

پر پھیلا دیا ۔

جاپانی قوم سمورائی بن گئی ۔ سمورائی کے اوصاف حمیدہ نے قدیم جاپان کی خاک سے ایک نئے جاپان کی تشکیل کی ۔ چُو یعنی وفاداری کا تصوّر جو پہلے آقا سے وابستہ تھا اب پوری قوم کی طرف منتقل کردیا گیا ۔

جاپانی معاشرے میں سمورائی نمونے کے احیا کی علامت میشیما تھا ۔ جاپانی اپنے ماضی کے لیے نہ معذرت خواہ تھے نہ شرمندہ ۔ اپنی تصنیفات میں میشیما نے دانش وروں اور عالموں، بیس بال کے کھلاڑیوں ٹیلی ویژن کے اداکاروں کو مغربی مادّیت کے سامنے جھک جانے اور زوال کی علامتیں بن جانے پر مطعون کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ صرف سمورائی دستور حیات کلاسیکی جاپانی عزّت کو بحال کرسکتا تھا چناں چہ اس نے خودکشی کرکے اس عمل کا آغاز کردیا ۔ میشیما کی تحریریں اور ان کے تصوّرات اور اس کی موت سب میں سمورائی نمونے کا عکس جھلکتا ہے ۔ اس کی مقبولیت اور اس کی ذات کا ایک مسلک بن جانا معاشرے میں سمورائی نمونے کی قوّت کا بیّن ثبوت ہیں ۔

یہ نمونہ نہ جاپانیوں کے تصوّر میں سطح کے نیچے زیادہ گہرا دبا نہ ان کے تصوّر میں جن کا جاپانیوں سے واسطہ پڑا ۔ دوسری جنگ عظیم میں جاپان اور مغرب کے تصادم کے موضوع پر دو بے حد مقبول فلمیں بنی تھیں، ایک دریائے کوائی کا پل اور دوسری حالیہ کرسمس مبارک، مسٹر لارنس' دونوں جاپانی بوشیڈو کا نمونہ ہیں ۔ کوروساوا اور اوشیما کی فلموں کا مرکزی خیال بھی بوشیڈو ہے، لیکن چوں کہ یہ فلمیں جاپانی ہیں اس لیے محض بو کے عسکری عناصر دکھانے کے بجائے بن اور بو میں توازن پیدا کرتی ہیں ۔

معاصر جاپانی تاریخ کے بیشتر حصّے کا ماخذ

سمورائی نمونہ اور اس کی رمزیت ہے مثلاً رشوت ستانی کا الزام ثابت ہونے کے بعد ایک کثیر القوی فرم کا ڈائریکٹر اپنی عزت کی خاطر ہاراکیری کرتا ہے؛ امتحان میں فیل ہونے والے یونیورسٹی کے طالب علم کو رونن کہا جاتا ہے جس کے معنی ہیں وہ سمورائی جس کا کوئی آقا نہ ہو، یعنی جس کی کوئی بنیاد نہ ہو اور جو ناکامی اور کامیابی پر صبر کا مظاہرہ نہ کرے بلکہ جسمانی صحت پر بھی نگاہ نہ رکھے ۔

خوش قسمتی سے یہ نمونہ جاپان میں عام تسلیم کیاجاتا ہے ۔ جزوی وجہ یہ ہے کہ جاپانی معاشرہ متجانس ہے ۔ متجانس جاپانی معاشرے کے برخلاف ، جس نے تاریخ میں ترک وطن کرکے آنے والوں کو غیرملکیوں کی حوصلہ شکنی کی ہے، پاکستانی معاشرہ باہر والوں کی خصوصاً اگر وہ مسلمان ہوں نہ حوصلہ شکنی کرتا ہے نہ ان کو حقیر جانتا ہے ۔ متعدد نسبی سلسلے پاکستان کے باہر کے علاقوں سے نسبت رکھتے ہیں ۔ سادات ، جو رسول اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کی آل ہونے کے دعوی دار ہیں، عرب سے آئے ہیں؛ اسی طرح قریشی ، انصاری اور صدیقی بھی عربی النسل ہیں ۔ گیلانی اپنا سلسلہ عراق سے جوڑتے ہیں، اصفہانی ایران سے، درّانی افغانستان سے، وغیرہ وغیرہ ـــ پاکستان کے وجود میں آتے ہی لاکھوں مہاجرین ہندوستان سے آگئے ۔ ان کے ثقافتی پس منظر اور نسلیں مختلف تھیں ۔ان میں بہت سے مہاجرین پاکستان میں اعلیٰ عہدوں تک پہنچے بلکہ سربراہ مملکت بھی بنے ۔ آج بھی پاکستان میں ۳۰ لاکھ افغان مہاجرین مقیم ہیں(حصّہ سوئم ، باب ۰ابھی ملاحظہ ہو) اگرچہ مہاجروں اور مقامیوں کے درمیان کبھی کبھار مسلّح تصادم کی اطلاعیں ملتی ہیں لیکن مجموعی طور پر پاکستان میں مہاجرین کے ساتھ فیاضانہ سلوک کیاگیاہے

جاپانی معاشرے میں اس پیمانے پر ہجرت کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔ صرف کوریا کے باشندے سستے مزوروں کے طور پر بڑی تعداد میں آئے تھے اور یہ آج بھی جاپان میں عمیق ترین مفہوم میں غیرملکی ہیں ۔ جاپانی معاشرہ نسلی اعتبار سے یک نسل (Monolithic) تھا اور آج بھی ہے ۔

ساری دنیا جاپان میں ہے اور جاپان کے لیے ہے۔ یہ حقیقت جاپان آنے والے ہر شخص کے سامنے آتی ہے ۔ پبلک ٹرانسپورٹ کے نشانات ، پبلک باغات میں اشتہار اور ہر چینل کے ٹیلی ویژن پروگرام جاپانی زبان میں ہوتے ہیں ۔

مرکزائی خاندان کلیدی سماجی اکائی تھا اور ہے۔ کیوں کہ مسابقت کا شدید احساس عام ہے اور معاشرے کی مسلّمہ حدود میں رہنے کے لیے بہت دباؤ ہیں اس لیے افراد اس دباؤ کے نیچے ٹوٹ جاتے ہیں۔ لہٰذا خودکشی کی شرح بلند ہے ۔ تاہم بالارخ حرکت کے روایتی طریقوں کی بدولت ایک سیفٹی والو مل گیا ہے اور ایک فعال صلاحیت پر مبنی اعلیٰ طبقہ ابھر آیا ہے ۔ اچھے کارکن بھرتی کرنے کے لیے حسب نسب سے قطع نظر باصلاحیت نوجوانوں کو متبنّیٰ کرنے کا طریقہ ٹوکوگاوا جاپان میں تسلیم کیا جاتا تھا ۔ چناں چہ آج بھی بڑی فرمیں اور حکومت بہترین اور سب سے بہتر باصلاحیت افرادکو چن لیتی ہیں ۔ زندگی میں اعلیٰ معیار برقرار رکھنے کا یہ عملی طریقہ ہے ۔

اور باتوں کے ماسوا ، جاپانی بے حد عملی قوم ہے جب انھیں کوئی غیرملکی چیز نظر آتی ہے، تو وہ اس کی قدروقیمت پرکھتے ہیں اور اگر مناسب پاتے ہیں تو اسے بالکل اپنا لیتے ہیں ۔ لیکن اس کو مکمل طور پر جاپانی بنانے کے بعد ۔ ابتدائی صدیوں سے اور خاص طور پر

ساتویں صدی کے بعد چینیوں نے فکروفن، ادب و زبان میں جاپانیوں کو متاثر کیا ۔ جاپان کے حکمرانوں نے غیرملکی اقدار کو قبول کیا ۔ مثال کے طور پر جب بدھ مت چھٹی صدی میں جاپان پہنچا تو ٹن نو کے خاندان نے اس کے اصول و مبادی کو قبول کرلیا ۔ لیکن بدھ مت اور کیفیوشسزم دونوں کو مقامی مذہب شنٹوازم سے ترکیب دے دی گئی ۔ اور ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ یہ مذہبی فلسفے بوشیڈو کے اہم عناصر ہیں ۔

جاپانیوں کی نظریاتی اور مذہبی کائنات میں معادی یا فلسفیانہ معاملات سے زیادہ رسوم کی تاکید ہے ۔ مذہبی انتخاب اتّفاق رائے اور تسلسل کی ضمانت دیتا ہے ۔ جاپانی مسلمان سور کا گوشت کھاتا ہے ۔ سور، گائے، سانپ ان میں سے کوئی چیز بھی جاپان میں ممنوع نہیں ۔ جاپانی مندروں میں سنسکرت ہندو عفریت اور بدھ مجسّمے ہوتے ہیں اور شنٹو رسوم ادا کی جاتی ہیں ۔ جاپانی، خواہ عیسائی ہو یا بدھ، شادی کرتا ہے تو شادی کی رسوم شنٹو معبد میں شنٹو طریقے سے ادا کی جاتی ہیں، لیکن جب مرتا ہے تو اس کی تدفین بدھ طریقے سے ہوتی ہے ۔ کہاوت ہے کہ "۲۵ دسمبر کو سارے جاپانی عیسائی ہوجاتے ہیں" ۔ مطابقت پیدا کرنے کی جاپانی صلاحیت کا بھرپور مظاہرہ، جیسا ہم بتا چکے ہیں، انیسویں صدی میں ہوا تھا ۔

جاپانی معاشرہ، جاپان کے مذہب کی طرح معین نہیں بلکہ لچکدار اور انتخابی ہے ۔ یہ غیر ملکی تصوّرات سے بڑے دل چسپ طریقے سے استفادہ کرتا ہے ۔ یہ ان کو نگل جاتا ہے ۔ جب نگلے جانے کے بعد یہ اگلے جاتے ہیں تو بالکل واضح طور پر جاپانی شکل میں سامنے آتے ہیں ۔ کوکا کولا، بیس بال، ہیمبرگر، گوگوبار، بنی گرلز، آئفل ٹاور، ڈزنی لینڈ، جو سب

اصلاً مغربی ہیں آج جاپانی ثقافت کے اجزائے لاینفک ہیں۔ غیرملکی الفاظ بھی جاپانی ہوجاتے ہیں مثلاً شوک (Shock) سے شوکو (Shokku) اور کس (Kiss) سے کسو (Kisso)۔ جاپان کے ایک اعلیٰ سفارتی عہدیدار نے بڑی جامع بات کہی ہے کہ "جاپانیوں نے، اپنا ثقافتی تشخص برقرار رکھتے ہوئے اکتساب اور مطابقت پیدا کرنا سیکھ لیا"۴۷

یہ عملی نظریاتی لچک اور انتخابیت ہی ہے جس کی بدولت جاپان تبدیلی کے صدمے سے جاں بر ہوگیا؛ اسی سے ایک حد تک یہ بھی پتا چل جاتا ہے کہ سمورائی نمونے کا سماجی ضابطہ کس طرح برقرار رکھا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ سخت نظریاتی ضابطہ جتنا کمزور ہوگا سماجی ضابطہ اتنا ہی مضبوط ہوگا۔

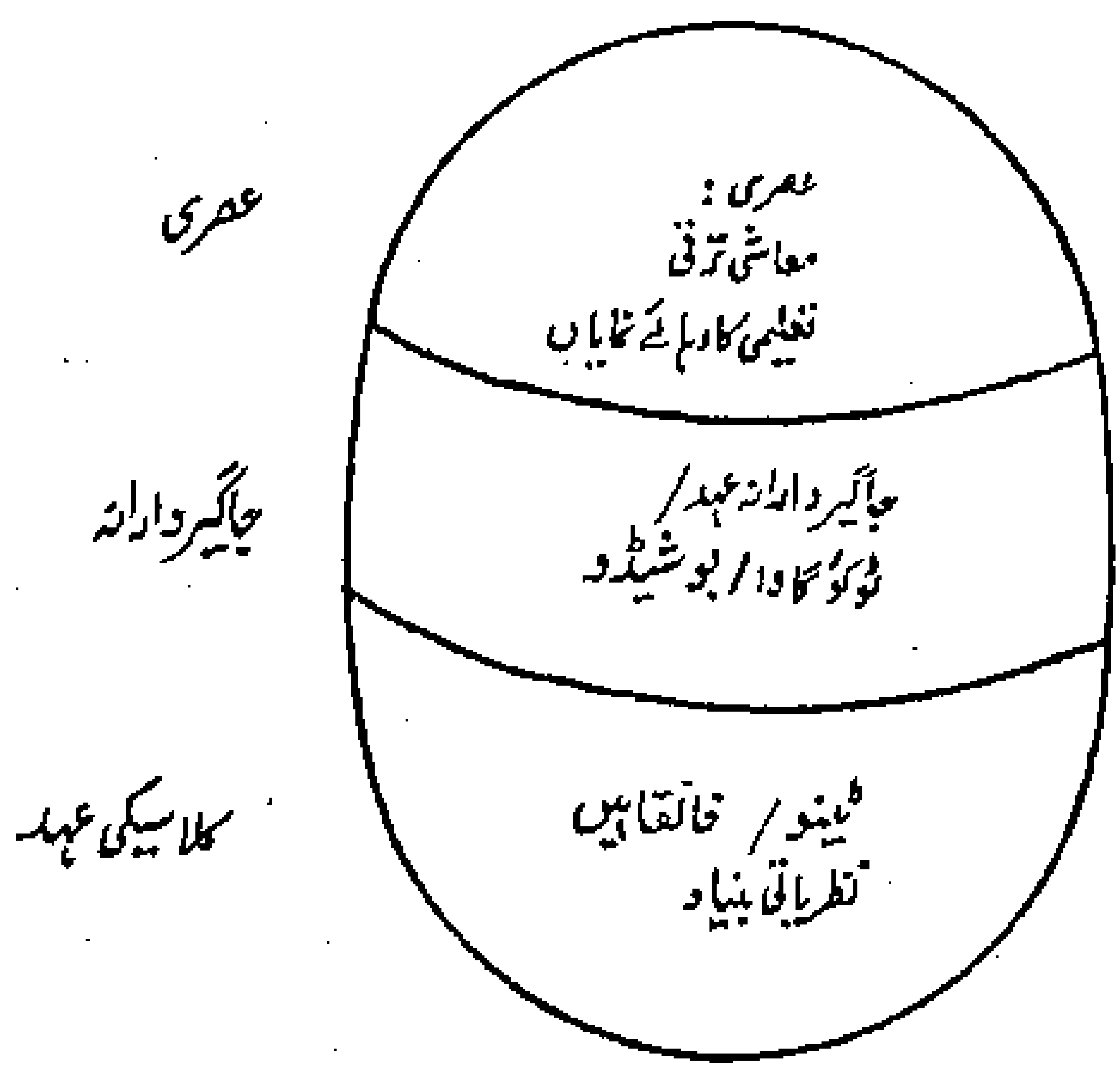
لیکن جاپان کی یہ تصویر مکمل طورپر خوش آیند یا مثبت نہیں ہے۔ اس دال میں کالا بھی ہے۔ تضاد کی بات یہ ہے کہ جاپانی معاشرے کے مسائل اس کی شان دار اقتصادی کامیابی کا نتیجہ ہیں۔ سمورائی نمونے کے کمزورترین مقام یعنی گھر پر ضرب پڑرہی ہے ایسی پریشان کن اطلاعات ملی ہیں اگرچہ کم ملی ہیں کہ کارخانوں سے دیر میں گھر آنے والے شوہروں کے انتظار سے اکتاکر بیویاں شراب کی مریضانہ طورپرعادی ہوگئی ہیں، بیشتوں نے باپوں کی پٹائی کی ہے اور کام کرنے کی اخلاقی پابندی کو ردّ کردیا ہے۔ نئی نسل جو دوسری عالمی جنگ کے صدمے کے بعد پیدا ہوئی ہے، بہت زیادہ مادّی توقعات رکھتی ہے اور ان کے حصول کے لیے اپنا وقت صرف کرنا نہیں چاہتی۔ نامنظوری کے سوچے سمجھے اظہار کے طور پر اس نسل نے دنیا پر گوش و ہوش کے تمام دروازے بند کرلیے ہیں اور ہر وقت کانوں سے "واک مین" لگائے پھرتی ہے جو عام ملتے ہیں

اور بہت مقبول ہیں ـ جاپانی معاشرہ جس سمت رواں ہے اس سے ایک بے اطمینانی کا احساس پیدا ہوگیا ہے ـ

بعض گروہوں میں یہ بے اطمینانی ٹاکیے نوکوزوکو یعنی بانس کی نئی کونپلوں (نئی نسل) کے لباس اور برتاؤ سے ظاہر ہوتی ہے ـ یہ نوجوان لڑکے اور لڑکیاں جو مغربی نوجوانوں کی طرح نظر آتے ہیں ان ہی جیسا برتاؤ کرتے اور لباس پہنتے ہیں ـ سارا وقت ناچنے اور گانے میں صرف کرتے ہیں ـ سیاہ چرمی لباس میں، بالوں میں سیدھا کنگھا کیے وہ ابتدائی دور کے ایلوس پریسلے جیسے نظر آتے ہیں، لیکن ان کی جلد کی رنگت زرد ہے اور آنکھیں ترچھی ـ یہ جاپانی نوجوان جاپانی امریکی تصادم سے پیدا ہونے والی تبدیل شدہ نسل ہیں ـ

ایک اور پریشان کن اور زیادہ سنجیدہ عنصر کی علامات بھی ظاہر ہونے لگی ہیں ـ تقریباً ایک نسل تک خوابیدہ رہنے کے بعد جاپانی معاشرے میں بُوئے روح دوبارہ واضح طور پر نمودار ہورہی ہے یا دوسری شکلیں اختیار کررہی ہے ـ بو جاپان کو دوبارہ فوجی قوت بنادے گی ـ معاشرے کے دانش ور بو کی ناپختہ ہیئتوں کی کسمساہٹ محسوس کرتے ہیں اور انھیں میشیما کی آواز بوشیڈو، عزت اور موت کی سرگوشی سنائی دیتی ہے ـ جاپانی دانش ور تسلیم کرتے ہیں کہ "ہر شدید طور پر جدید دور میں ہمیشہ کسی غیر معمولی چیز کا احیا ہونے لگتا ہے" [۴۸] جاپان کے معروف ترین بشریات داں نے جاپانی معاشرے میں اس "خطرے" سے خبردار کیا ہے [۴۹] جو منجملہ اور باتوں کے، جنگ پہ منتج ہوسکتا ہے ـ یہ بڑے سنجیدہ امور ہیں جو آیندہ برسوں میں جاپانی معاشرے کو متاثر کریں گے اور ان مسائل کے آسان حل نظر نہیں آتے ـ

یہاں تک کی بحث کو سمیٹتے ہوئے میں جاپانی ذہن



شکل ۳ء ۱۵: معاصر جاپان

کی تعریف کرنے کی کوشش کروں گا ۔ جاپانی ذہن تین واضح لیکن باہم مربوط اور ایک دوسرے پر منطبق سماجی تاریخی زمروں پر مشتمل ہے (شکل ۳ ـ ۱۵)۔ معاصر ذہن طاقت ور جاگیردارانہ بنیاد پر قائم ہے اور دونوں میں قدیم جاپان کا نظریۂ حیات اور اساطیر سرایت کیے ہوئے ہیں ۔ (جدول کے لیے ملاحظہ ہو صفحہ ی)

جاپان کی ترقی کے راز

اگرچہ مجھے سہل انگاری کے الزام کا خوف ہے لیکن میں جاپان کی ترقیاتی کامیابی کو سمورائی نمونے کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کروں گا ۔ سمورائی کو بوشیڈو کے اساسی عناصر یعنی نظم وضبط، کفایت شعاری، وفاداری اور عزم سے تحریک ملتی ہے اور سمورائی مقابلے پر آنے والے تمام بیرونی عناصر کو دعوت مبارزت دیتا ہے ۔ اس کی صلاحیت اور جیتنے کی قومی تحریک اس کی فتح کی ضامن ہوتی ہیں ۔ اب اس کی تلوار کی جگہ فنّی علم نے لے لی ہے (جو نمونے کے عین مطابق ہے اگرچہ کاملاً جاپانی نہیں بلکہ اکثر مستعار ہوتا ہے) اس کو درآمد نہیں برآمد کرنا ہے (جاپان میں غیر ملکی کاریں نظر نہیں آتیں لیکن ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور انگلستان میں غیر ملکی اور خصوصاً جاپانی کاریں بڑی تعداد میں نظر آتی ہیں)۔ طاقت ور سمورائی کو دنیا کی کمزور اور مفلس اقوام سے بہت کم ہمدردی ہے (ترقی پذیر اقوام کو جاپانی امداد بہت کم ہے) اور خیرات کے متعلق جاپانی رویّہ جس کا اظہار ویت نام کے کشتی نشینوں کے سلسلے میں ہو چکا ہے مایوس کن ہے) ایک مرتبہ پھر جزیرہ کے باسی جاپانیوں کا دنیا سے مقابلہ ہو رہا ہے۔ یہ جاپانی نمونہ اور جاپان کا راز ہے۔

جاپان سے ہمیں کیا سبق ملتے ہیں؟ خاص طور پر وہ

کیا سبق ہیں جو پاکستان جیسے ترقی پذیر ممالک کےلیے مفید ہوسکتے ہیں؟ کیا ہم ان عوامل کی نشان دہی کامیابی سے کرسکتے ہیں جن کی یکجائی اور انطباق ترقی کی بنیاد فراہم کرتی ہیں ـ یہ پانچ واضح عوامل ہیں :

پہلا اور اصل عامل جاپان کی تعلیمی پالیسی ہے۔ سو برس سے زیادہ ہوئے جب ۱۸۷۲ء میں تعلیم لازم قرار دی گئی تھی ـ اس زمانے میں اندازاً ۵۴ ہزار ابتدائی مدرسے تھے اور تقریباً ایک ہزار عالم استاد عوام اور سمورائی دونوں کو پڑھا رہے تھے ـ تعلیم کی بنیاد تقریباً ہر گاؤں کےمندر کے مدرسوں میں موجود تھی ـ اس کام کے لیے جاپان کو استاد اتنی بڑی تعداد میں کیسے میسّر آگئے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سمورائی طبقے کے ارکان پہلے ہی سے تدریس وتعلیم سےواقف تھے۔

چناں چہ عام تعلیم پر سب سے پہلے زور دینا چاہیے ـ آج جاپان دنیا کی سب سے زیادہ تعلیم یافتہ اقوام میں شامل ہے ـ روزانہ اخبارات کی اشاعت ، جو ہمیشہ خواندگی کی معتبر علامت ہوتی ہے، تخمیناً ۶ کروڑ ہے ـ فی ہزار افراد ۵۶۹ اخبارات فروخت ہوتے ہیں جو دنیا میں سب سے زیادہ تعداد ہے (برطانیہ میں ۴۵۳ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ میں ۲۸۲ اخبارات فی ہزار افراد بکتے ہیں) ـ

دوسرا عمل ضبط تولید ہے ـ ٹوکوگاوا میں آبادی میں اضافے کی شرح پر قابو پایا جاچکا تھا اور یہ تقریباً ایک فی صد سالانہ تھی ـ زمین کی کمی اورسیاسی مقاصد کی خاطر چاول کی پیدائش اور تقسیم پر کنٹرول کی وجہ سے خاندان کو چھوٹا رکھنا لازمی ہوگیا تھا ـ

تیسرا عمل عوامی اورسیاسی حقوق کی پاسداری ہے۔ ایک الوہی شہنشاہ اور جاگیردارانہ اساس کے باوجود

جاپانی معاشرہ آج عامل جمہوریت ہے ۔ انتخابات : آزاد پریس اور اظہار رائے کی آزادی معاشرے کو متحرک اور اتحاد آشنا رکھتی ہے ۔ طبقہ اور نسل سے قطع نظر کارکردگی اور صلاحیت کا اعتراف کیا جاتا ہے ۔ استاد ان فن کو، جنوبی ایشیا کے استاد یا گرو کا ہم معنی خطاب سین سائی دیا جاتا ہے ۔ سین سائیوں کی عام تکریم کی جاتی ہے ۔

چوتھا عمل نسلی اور انتظامی حوالے سے متجانس معاشرے کی تخلیق اور قیام ہے ۔ جاپان کے شمالی جزیروں کے باشندے اینو ایک بڑے اور واضح گروہ سے متعلق ہیں، لیکن ان کی وجہ سے کوئی سماجی یا نسلی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا ۔ معاشرے میں دیگر وفاداریوں پر نپن یا جاپان کا تصوّر حاوی ہے ۔ اس کے برعکس جنوبی ایشیا کی سیاسی سرحدیں تغیّر پذیر اور نسلی تفرقے بہت واضح ہیں ۔ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان سے پاکستان پیدا ہوا اور ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان بنگلہ دیش بن گیا ۔ جغرافیہ نے بھی جاپانی قوم پرستی کو مضبوط کیا ہے[۵۰] چوں کہ جاپان جزیرہ ہے اس لیے کم سے کم ایک ہزار سال سے ایک جغرافیائی اور سیاسی اکائی ہے ۔ پاکستان میں پیچیدہ انتظامی اکائیاں برقرار ہیں جو برطانوی ہند سے ورثے میں ملی ہیں ۔ مثلاً قبائلی علاقے (وفاقی حکومت کے زیر انتظام)، قبائلی علاقے (صوبائی حکومت کے زیر انتظام)، سرحدی علاقے، آباد ضلعے اور شمالی علاقے ۔

آخری عمل یہ ہے کہ تمام منصوبہ بندی روایتی اقدار اور رسوم کی حدود میں ہو اور تمام ترقیات ان ہی حدود میں ہوں ۔ رسم اور رواج معاشرے کو یکجا رکھتے ہیں اور اسے تسلسل بخشتے ہیں ۔ روایتی اقدار، مثلاً کفایت شعاری، وفاداری، غیرت، بڑی

فرموں میں پیداوار اور اتحاد میں ممدومعاون ہوتی ہیں - روایتی طور پر صحیح طرزعمل کو جدید زندگی کی ضروریات سے ہم آہنگ کرلیا گیا ہے۔ بعض مقبول کتابیں مثلاً سوزوکی کی تصنیف (دوسروں کا پاس لحاظ کیسے کیا جائے) How to be Considerate اور سومی ٹونو کارپوریشن کی Anthology of Office Lady Commouseuse اس کا راستہ دکھاتی ہیں - تیزرفتار ترقی کی خواہش مند ترکی جیسی قوموں کے مذہبی اور روایتی اقدار ردّ کرنے کی وجہ سے ہی ان کے لیے مسائل پیدا ہوئے -

جاپان کی ترقی کی بحث کا اصل دھارا تقلید پر آمادہ بھی کرتا ہے اور معقول بھی ہے - مزید برآں جاپان کی کامیابی کو رومانی رنگ دینا اور مادی کارناموں سے چکاچوند ہونا آسان ہے - دوسرے جاپانی اور غیرجاپانی مبصّرین کے ساتھ ساتھ میرے ذہن میں بھی چند شبہات اور سوالات ہیں[51]

جو لوگ جاپان کے ترقیاتی نمونے کی نقّالی یا اس سے کچھ سیکھنے میں دل چسپی رکھتے ہیں، ان کے لیے یہ نمونہ ضمیر اور اخلاقیات سے متعلق کچھ فوری سوالات اٹھاتا ہے[52] اس معاشرے میں دو بڑے ساختمانی اسقام ہیں جو سمورائی نمونے کے اوصاف بھی رہیں اور یہی نمونہ ان کا ماخذ بھی ہے -

پہلا سقم یہ ہے کہ عالمگیر فلسفے پر مبنی معاشرے میں اخلاقی یا روحانی مافیہہ نہیں ہے؛ ایسا کوئی فلسفہ نہیں جو ذات پات ، طبقہ اور نسل سے قطع نظر انسان کی عالمگیر برادری کی تعلیم دیتا ہو بوشیڈو نے معاشرے کو سماجی عمل کا دستورالعمل تو دے دیا لیکن اخلاقی فلسفہ نہیں دیا - معاشرے میں بہت کم اخلاقی مافیہہ نظر آتا ہے لیکن صنعت و تجارت

میں وافر توانائی اور صحیح سمت کا قومی احساس موجود ہے ۔ عمل اور مادیّت ، جو کچھ ملنا ہے یہیں مل جائے پر زور دیا جاتا ہے ۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جاپانی مذہب شنٹوازم کی روح بھی یہی ہے اور شنٹوازم جاپانی معاشرے کی پیداوار ہے، جاپانی معاشرہ شنٹوازم کی پیداوار نہیں ہے ۔ یہ مذہب اسلام کی طرح ایک برتر ہستی کا نازل کردہ الہامی دین ہونے کا دعویٰ دار نہیں ۔ معاشرے میں روحانیت اور اخلاق کے فقدان کا جزوی نتیجہ یہ ہوا ہے کہ عوام کے ذہن میں آخرت کا کوئی تصوّر موجود نہیں ۔ جاپانی مذہب کے مطالعوں میں معاشرے کے تعلق سے اس مرکزی مسئلہ کی کوئی تسلّی بخش توجیہ اور تشریح نہیں ملتی[۵۳]

عالمگیر فلسفے کا فقدان جاپان میں کسی اصلی خلقی فلسفی یا پیغمبر کے نہ ہونے سے براہ راست متعلق ہے ۔ یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ اتنی پڑھی لکھی اور باصلاحیت قوم میں کوئی بھی اعلیٰ پایہ کی قدآور شخصیت ایسی پیدا نہیں ہوئی جو اخوت یا محبت پر مبنی کسی فلسفے کا پرچار کرتی ۔ جاپان میں بدھ، تاؤ بلکہ عیسائی فکر کے عناصر تو مل جاتے ہیں لیکن کوئی گوتم بدھ کوئی لاؤزے کوئی عیسیٰ نظر نہیں آتا ۔ نہ ہی جدید جاپان میں کوئی اقبال، کوئی ٹیگور یا کوئی گاندھی پیدا ہوا ہے ۔

دوسرا سقم یہ ہے کہ نسل اور قوم کے شدید اور بعض اوقات جارحانہ تصوّرات (واضح ہو کہ جاپان میں نسل اور قوم ہم معنی ہیں) خود جاپانیوں کے لیے بھی اور ان لوگوں کے لیے بھی، جن کا جاپانیوں سے واسطہ پڑتا ہے، مسائل پیدا کردیتے ہیں (جاپانیوں کی نظر میں)جاپان بمقابلہ دیگران میں بٹی ہوئی ہے ۔ کردار اور قومیتوں سے بلندوبالا عالمگیر اخوت کا ایسا کوئی

تصوّر نہیں جو اسلام یا نصرانیت جیسے کسی مذہب یا اشتمالیوں کے نظریہ حیات جیسے کسی نظریہ پر مبنی ہو۔ بیسویں صدی میں جب قوموں کی تقدیریں ایک دوسرے سے پیش ازبیش وابستہ ہوتی جارہی ہیں، یہ پہلو بین الاقوامی یگانگت میں سدّراہ بن سکتا ہے۔ جاپان کی قوم پرستی بڑی تیزی سے اور تشدّد کے ساتھ بھونڈی اور اجنبیوں سے نفرت پر مبنی نمود ونمائش میں ڈھل جاتی ہے۔ اجنبیوں سے نفرت کے عناصر سطح سے بہت نیچے کبھی نہیں جاتے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگرچہ ہائی اسکول کی سطح پر انگریزی برسوں پڑھائی جاتی ہے مگر اوسط جاپانی کو انگریزی بولنے میں تامل ہوتا ہے۔ جاپان اور جاپانی اشیا کو تمام دوسرے ممالک اور ان ملکوں کی اشیا پر ترجیح دی جاتی ہے۔ یہ دونوں بڑے نظریاتی اور سماجی اسقام بقیہ دنیا سے جاپان کے معاملات میں مسلسل پیچیدگیاں پیدا کرتے رہتے ہیں، اوردونوں سمورائی نمونے کے مختلف پہلوؤں کا پرتو ہیں۔

نتیجہ
=====

دنیا کی تمام بڑی تہذیبوں میں جاپان کی تہذیب اس لحاظ سے قابل ذکر ہے کہ اس کا اسلام سے شاید کبھی واسطہ نہیں پڑا۔ اکّا دکّا اور انفرادی مثالوں کو چھوڑکر دنیائے اسلام اور جاپان کے درمیان کبھی کوئی تجارتی یا جنگی یا سفارتی تعلق قائم نہیں ہوا ہے۔ یہ دونوں تہذیبیں یعنی اسلامی اور جاپانی اپنے اپنے نظریات، عقائد اور اقدار کے نظاموں کے حوالے سے بادی النظر میں ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں۔

موت اور زندگی کے بارے میں رویّوں کی مثال اس ضمن میں قابل غور ہے۔ جیسا واضح ہوچکا ہے جاپانیوں کے نزدیک یہی دنیاوی زندگی سب کچھ ہے، اس کے بعد کچھ

نہیں ۔ زندگی محض جسمانی اور مادّی وجود سے عبارت ہے۔ دوسری زندگی تاریکی میں ہے اور اس سے متعلق دہشت اثر سوالات پیدا ہوتے ہیں ۔ لہٰذا جاپانی کی تمام تر توانائیاں اسی دنیا کو مسخّر کرنے پر صرف ہوتی ہیں۔ جاپانی نظریۂ حیات کا یہ پہلو ایک حد تک جاپان کے شان دار مادّی کارناموں کی وجہ ہے ۔ اس کے برعکس مسلمان کے لیے یہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے[۵۴] (حصّۂ اوّل، باب ۴ بھی ملاحظہ کریں)۔ مسلمان کا دین اس کے لیے آخرت کو مسخّر کردیتا ہے اور مثالی مسلمان دین اور دنیا میں توازن رکھتا ہے ۔

خدا کے تصوّر پر بھی غور کیجیے ۔ مسلمان کے لیے خدا واحد، ہر چیز سے بلندوبالا اور قادر مطلق ہے ۔ جاپانی خدا کا کوئی واضح تصوّر نہیں، وہ شہنشاہ بھی ہے، آسمانی بھی، فطرت بھی ہے اور قوم بھی ۔ اسلام میں انسان اور خدا کے درمیان، شاید پیغمبروں کے وسیلے کے سوا کوئی چیز حائل نہیں (اور پیغمبر بھی انسان ہی تھے) ۔ جاپانیوں کا معبود ایک Heirarchy اور رسومات کے ذریعے پر گھرانے اور معبد سے منسلک ہے ۔

ہمیں اپنی صورت حال کا جائزہ لینا چاہیے۔ مسلم اقوام ہم پلّہ نمونوں میں سے کسی ایسے نمونے کی تلاش میں ہیں جو انھیں ترقی کے پیش پا افتادہ مسائل سے عہدہ برآ ہونے کا گر سکھا دے ۔ ان کے لیے ایسے نمونوں پر غوروخوض اکثر ماضی کا جذباتی سفر بن جاتا ہے ۔ اسلامی علما کی ایک بین الاقوامی کانفرنس میں تقریر کرتے ہوئے صدر پاکستان نے جاپانی اسکولوں کا کلاسیکی اسلام کے مدرسوں سے موازنہ کیا تھا (تنظیم ممالک اسلامی، اجلاس مجلس قائمہ برائے سائنس و ٹیکنالوجی، منعقدہ اسلام آباد، دسمبر، ۱۹۸۳ء) ۔ ہم جاپان کے اس مطالعے میں دیکھ چکے ہیں کہ جاپان کی

ترقی کا پہلا بڑا سبب تعلیم تھی ۔ شاید دوسرے تمام الہامی مذاہب سے بڑھ کر اسلام نے تعلیم کی اہمیت اجاگر کی ہے ۔ لفظ " اللہ " کے بعد قرآن میں " علم " سب سے زیادہ استعمال ہوا ہے ۔ "علم حاصل کرنے کے لیے چین جانا پڑے تو جاؤ" اور "علم کی جستجو میں زندگی گزارنا ایسا ہی ہے جیسے اللہ کی راہ میں جہاد کرنا " دو مشہور احادیث ہیں ۔ لہٰذا صدر نے تعلیم کا ذکر کیا تو صحیح کیا ، لیکن محض جزوی طور پر ۔ اسلامی معاشرے سے مسلمانوں کو ابھی اور بہت کچھ سیکھنا ہے۔

ان تمام مسائل کا جواب شاید اس پاکستانی معاشرے کے پاس نہیں جو آج ہمیں نظر آتا ہے بلکہ اس معاشرے کے پاس ہے جو ہونا چاہیے ۔ اور شاید ہمیں یہ جوابات اسلام کی دینیات میں نہیں بلکہ عمرانیات میں ملیں حالاں کہ دونوں ایک دوسرے کا عکس ہیں ۔ آئیے دیکھیں یہ کیا ہیں ۔

بوشیڈو اور سمورائی نمونے مثبت کلیدی عناصر قرآن میں موجود ہیں: گروہ یا ملّت کے اتحادکی تاکید[55]، والدین کی دیکھ بھال[56]، متوازن کلام[57]، منکسرانہ طرز عمل اور چال ڈھال،[58] جسمانی صحت[59] اور جسمانی طہارت[60]۔

احادیث معاشرے میں ان اوصاف حمیدہ کی ضرورت کو مزید تقویت بخشتی ہیں۔ مسلم میں" آداب اور تعلقات " [61] اور والدین کی دیکھ بھال[62]، بیماروں کی نگہداشت[63]، انکسار اور پڑوسیوں کے حقوق[64] سے متعلق ابواب ملاحظہ کیجیے ۔

سمورائی نمونے کے بعض مثبت اور کلیدی عناصر سیرت نبوی صلّی اللہ علیہ وسلّم میں بھی نظر آتے ہیں ، مثلاً سادگی پسندی، کفایت شعاری، منکسر المزاجی اور ہمت یہی اوصاف مثالی مسلمانوں کی شناخت بن گئے تھے ۔

متوازن اور سادہ غذا کے بارے میں جاپانی

تعلیمات پر غورکیجیے تو قرون اولٰی کےاسلام تک پہنچ سکتے ہیں ۔ دودھ، کھجور اور شہد پر مبنی غذا کی مثالیں دور رسالت میں بکثرت ملتی ہیں ۔

لٰہذا مثالی مسلم مجاہد کو ایک قسم کا سمورائی سمجھا جاسکتا ہے جو مذہب اور ثقافت کی اعلٰی ترین عینیتوں کا مجسّم اظہار ہوتا ہے ۔ تاہم مسلمان نے بسا اوقات جہاد کو محض لغوی معنوں میں ہی سمجھا ہے[۶۵] اور جہاد کو جنگ کا مترادف قرار دیا ہے ۔ لیکن اپنی روح کے اعتبار سے جہاد کو جہد یا کوشش کے حوالے سے سمجھنا چاہیے؛ ایسا جہاد دین کے اصولوں اور ضابطوں کی پابندی اور کامل رجوع الی اللّٰہ کی بنیاد بن جاتا ہے

فقہا نے اسلام میں نظریہ اور عباداتی رسوم پر زوردیا ہے لیکن قرآن اور احادیث کے سماجی اورجسمانی احکام بھی اتنے ہی اہم ہیں اور شاید اسلامی تعلیمات میں ان پر کماحقہ زور نہیں دیا گیا ہے ۔ مسئلہ دراصل یہ ہے کہ اسلام کی عینیتیں اور مسلم معاشرے کا طرزعمل ہمیشہ ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتے ۔ اسی وجہ سے پاکستان کے سفارت خانے کے ایک جاپانی ملازم نے کہا تھا کہ "اگرچہ اسلام عظیم ہے، لیکن مسلمان اتنے اچھے نہیں ہیں" ۔

چناں چہ ہم اس دل چسپ اورغیرمتوقع نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جاپان کی ترقی کے بعض عوامل تو خود پاکستان کے اندر موجود ہیں ۔ لٰہذا آخر میں ہم اپنا یہ سوال کہ "کیا پاکستان جاپان ہوسکتا ہے ؟" پوچھنے کے بجائے زیادہ مناسب سوال یہ پوچھیں گے کہ " کیا پاکستان پاکستان ہوسکتا ہے ؟" ۔

حواشی

==========

۱۔ میڈن، ٹی ۔ این ۔ "ویسٹرنائزیشن: اے ایسے آن انڈین اینڈ جاپانز رسپونسیز، غیرمطبوعہ مقالہ ۱۹۸۳ء ۔
۲۔ رستم جی۔ ایم ۔ کے اور سپریے، ایس۔ اے ۔ " دی انکریڈیبل جاپانز، میک میلن لمیٹڈ، انڈیا، ۱۹۸۲ء
۳۔ کرسٹوفر، آر۔ سی ۔ "دی جاپانز مائنڈ: دی گولیاتھ ایکسپلینڈ "لنڈین پریس، سائمن اینڈ شسٹر، نیویارک، ۱۹۸۳ء ۔
۴۔ ڈور، آر ۔ پی ۔ "ریفلیکشن آن دی ٹرن فروم جاپان یوم " انٹرنیشنل ہاؤس آف جاپان بلیٹن، جلد ۳۰، شمارہ ۲، اسپرنگ، ۱۹۸۳ء ۔
۵۔ فرینکو، ایل ۔ جے ۔ "دی تھریٹ آف جاپانز ملٹی نیشنلز: ہاؤ دی ویسٹ کین رسپونڈ ۔ جاپان ویلے اینڈ سنز لمیٹڈ، ۱۹۸۳ء ۔
۶۔ مینڈیل، ڈی ۔ ایچ ۔ "جاپان ایز اے موڈیل فار ڈیولپنگ نیشنز" ان جاپانز موڈرن سینچری " اسکرائپ زیک، ای ۔ آر (ایڈیٹر) ری وویجرز پریس، ٹوکیو، ۱۹۶۸ء ۔
۷۔ ریشور، ای۔او ۔ "جاپان، پاسٹ اینڈ پریذینٹ" الفریڈ اے نویف انکارپوریٹ، نیویارک، ۱۹۶۲ء، "اسپیشل فیچرز ان دی ہسٹری آف جاپان، ٹاک آن ۸ اگست ٹو دی نیشنل ایسوسی ایشن فار ریسرچ آن ایجوکیشن ان ہسٹری ۱۹۶۲ء اور " دی جاپانز"، "چارلس ای ٹوٹل کمپنی، ٹوکیو، ۱۹۷۷ء ۔
۸۔ ووگیل، ای ۔ ایف۔ "جاپان ایز نمبر وون : لیسن فار امریکا، ہارورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۹ء ۔
۹۔ سوی، جی ۔ کے ۔ "دی میجی روڈ ٹو ڈیولپ مینٹ، فار ایسٹرن اکونومک ریویو، ۸ دسمبر، ۱۹۸۳ء ۔

۱۰۔ جاپان جیسا ہوجانے کی خواہش کرنا جنوبی ایشیا کے لیے نئی بات نہیں ۔ ای ایم فارسٹر نے دو نسل پہلے ۰۰۰۰۰ میں لکھا تھا "ترقی کے لیے ہندوستان کو جاپان کی نقل کرنا چاہیے" ۔

۱۱۔ اسٹے ٹس ٹک ایربکس ، اسٹے ٹس ٹک ، بیورو آف پرائی منسٹرز آفس ، ٹوکیو ۔

۱۲۔ بوشی فار سمورائی اینڈ ڈو فار" دی اوے آف اورکوڈ

۱۳۔ بوشیڈو پر تاکید کرنے کی وجہ سے مجھ پر ایک پیچیدہ معاملے کو ضرورت سے زیادہ سہل بنانے کا الزام عائد ہوسکتا ہے ۔ مجھے دراصل دیگر متغیرات کو مستقل رکھ کر اور بوشیڈو کو اجاگر کرکے ایک سادہ اور سہل تصوّراتی نمونے بنانے سے دل چسپی ہے تاکہ جاپانی معاشرے کو سمجھا جاسکے۔

۱۴۔ بینے ڈکٹ ، آر ۔ دی شیری سان تھمیم اینڈ دی شورڈ ، ہاوٹن مفلین کمپنی، بوسٹن ، ۱۹۲۶ء ، میشیماہ وائی "آن ہاگاکوری: دی سیمورائی ایتھک اینڈ موڈرن جاپان" ، بیسک بکس ،نیویارک ، ۱۹۷۷ء ناکانے، سی ۔ "جاپانز سوسائٹی" یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس ، بارکلے، ۱۹۷۰ء۔نیٹوبی۔آئی بوشیڈو :دی سوئل آف جاپان،کینکوشا ،ٹوکیو ، ۱۹۳۵ء ۔

۱۵۔ ہیچ کاک ، جے۔ ٹی۔ دی آئیڈیا آف دی مارشل راجپوت ، جرنل آف امریکن فوک لور ،جولائی،ستمبر ۱۹۵۸ء ۔

۱۶۔ احمد ۔ محولہ بالا ، ۱۹۸۰ء ۔

۱۷۔ ایضاً ۔

۱۸۔ پختون والی اور بوشیڈو کے بعض پہلوؤں میں واضح مماثلتیں موجود ہیں جن سے آیندہ ایک مشترک مقالے میں بحث کی جائے گی : (قریب الاشاعت)۔ان دونوں ضابطوں کے سیاق میں یہ بات تعجب خیز

نہیں ہے کہ جاپان اور ایشیا کے تصادم سے صرف ایک ایشیائی افسانہ پیدا ہوا جو پختون زرک خان کا تھا ۔ زرک خان کی کہانی پر فلمیں بنی ہیں اور یہ جنوبی ایشیا کی لوک کہانیوں کا جزو بن گئی ہے ۔ زرک خان اپنے ہی ضابطہ پختون والی کی پاسداری کرتا ہوا موت سے ہمکنار ہوا جو بوشیڈو کی طرح عزّت ، بہادری ، جرأت کو اہمیت دیتا ہے دونوں ضابطوں نے اپنے عمیق ترین مفہوم میں مردوں کی دنیا ، تخلیق کرنے میں مدد دی جو مردوں کے تمام خواص بشمول ہم جنس پرستی سے عبارت تھی ۔ ملاحظہ فرمائیں: میشیما ، محولہ بالا، ۱۹۷۷ء ۔ یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جاپان نے اتنی تیزی سے کیوں ترقی کی اور پختون معاشرہ کیوں بند اور اقتصادی لحاظ سے پسماندہ رہا ۔ محولہ بالا مشترک مقالے میں اس سے بحث کی گئی ہے ۔

۱۹۔ میشیما نے اپنی نسل کو یہ مشہور مصرعہ دیا "مجھے پتا چلا کہ سمورائی کا دستور موت ہے" اور اس کا ثبوت خود اپنی ڈرامائی رسمی خودکشی سے فراہم کیا جس نے جاپان کے تخیل پر قبضہ کرلیا ۔ میشیما کا محرّک یاماموٹو تھا ، جو ٹوکوگاوا عہد میں سمورائی سے پجاری بن گیا تھا ۔ میشیما یاماموٹو کی تصنیف ھاگاکورے وجدان کی خاطر ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا ۔

۲۰۔ جب میں نومبر ۱۹۸۳ء میں اوساکا گیا ، تو ٹوکوگاوا شوگنوں کے زمانے کے قلعے میں سمورائی تلواروں کی نمائش دیکھنے والوں کی بھیڑ لگی ہوئی تھی ۔ مشہور ناول "شوگن" جس کا مصنّف گلاویل ہے اور جس پر مبنی ٹیلی ویژن کے ڈرامائی سلسلے کے

اداکاروں کے نام پردے پر آنے سے پہلے ایک چمک دار سمورائی تلوار دکھائی جاتی تھی ۔ ملاحظہ ہو : شوگن: اے ناول آف جاپان" ایتھے نیوم نیویارک ، ۱۹۷۵ء ۔

۲۱۔ جاپانیوں کی غذا جو ٹوکوگاوا عہد میں مقرر کی گئی تھی آج بھی ماہرین تغذیہ کی نظر میں طبّی اعتبار سے بہترین غذا ہے ۔ مچھلی، جو اکثر کچّی ہوتی ہے،سبزیاں اور SEAWEEDS جاپانیوں کی غذا ہے ۔ نمک یا مٹھائیاں کم کھائی جاتی ہیں ۔اس سے وہ اعدادوشمار سمجھ میں آجاتے ہیں جن کی رو سے جاپانی دنیا کی سب سے طویل العمر قوم ہے ۔

۲۲۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں بھی، جہاں آج کل جسمانی صحت کا خبط ہے، میں نے شاہراہوں کے کنارے آرام کی جگہوں پر ورزشی سلاخیں اور ورزش کی ہدایات نہیں دیکھیں ۔

۲۳۔ جاپانی دنیا کے سب سے زیادہ صاف ستھرے لوگوں میں شامل ہیں ۔ پورے خاندان کا روزانہ گرم پانی سے غسل کرنا معمول ہے ۔ ان کو جسم پر گندگی لگ جانے کا اتنا خیال رہتا ہے کہ وہ جاپانی حلوہ بھی لکڑی کے کانٹوں سے کھاتے ہیں ۔ یہ کانٹے روایتی چائے کی رسم کا بھی حصّہ ہیں اور ایک مرتبہ استعمال کے بعد پھینک دیے جاتے ہیں۔ صفائی کا خیال رکھنے کی وجہ سے جاپانی نہ ایک دوسرے کو چھوتے ہیں نہ مصافحہ کرتے ہیں ۔ ان کی صفائی کی ایک بہت اچھی قومی مثال اوساکا کا نسلیات کا میوزیم ہے جس کا مغرب کے بہترین میوزیموں سے جو کیمبرج (میساچوسٹس) اور آکسفورڈ میں ہیں مقابلہ کیا جاسکتا ہے ۔ اوساکا میوزیم

اتنا نیا ہے کہ اس کی اشیا، جو قدیم اشیا کے نمونے ہیں نہ صرف نئے نظر آتے ہیں، بلکہ ان سے نئے پن کی مہک بھی آتی ہے ۔

۲۴۔ بوشیڈو کا ایک اہم عنصر کمی پر قناعت ہے ۔ سمورائی کی ایک مشہور کہاوت ہے جو بتاتی ہے کہ چاہے پیٹ خالی ہو مگر دنیا کو یہ دکھانے کے لیے کہ پیٹ بھرا ہوا ہے، خلال کس طرح کی جائے اس سے "منھ دکھانے" کی اہمیت بھی ظاہر ہوتی ہے ۔

۲۵۔ ۵ ہزار ین کے نئے نوٹ پر نیٹوبے کی چھپنے والی تصویر جو اس کی عظمت کا سرکاری اعتراف ہے ۔

۲۶۔ نیٹوبے ۔ محولہ بالا، ۱۹۳۵ء ۔

۲۷۔ اوایے ڈا، ایم ۔ "موڈرن جاپانز پوئٹس اینڈ دی نیچر آف لٹریچر، اسٹین فورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۳ء ۔

۲۸۔ بوشیڈو کے تمام بیانات تعریفی نہیں ہیں ۔ مثلاً سائیکاکو نے، جو تاجروں کے طبقے سے تعلق رکھتا تھا، بوشیڈو کی انسان دشمنی اور ظلم کے بارے میں لکھا ہے ۔

۲۹۔ کلاویل، جے ۔ "شوگن: اے ناول آف جاپان" ایتھے نیوم، نیویارک، ۱۹۷۵ء ۔

۳۰۔ ۵ مئی کو ٹانگونوسیکو یعنی لڑکوں کی تعطیل کہا جاتا ہے ۔ تمام گھرانے جہاں لڑکے ہوتے ہیں جنگجوؤں کی گڑیاؤں کو زرہ پہناتے ہیں اور تلواروں اور تیرکمانوں سے مسلّح کرتے ہیں ۔ لڑکوں کے لیے کھلونے سموراائی کی خود یا تلوار کے کھلونے پسندیدہ تحفے ہیں ۔ میرے دوستوں پروفیسر مٹیسو اور پروفیسر ناکامورا نے میرے بیٹے کے لیے مجھے ایک اصل جیسی کھلونے کی سمورائی خود تحفے میں دی تھی ۔

۳۱۔ جنرل میکارتھر، جو امریکی قابض افواج کا کمانڈر تھا عوام کے ذہن میں شوگن کا نمونہ تھا۔ ملاحظہ ہو: جیمس۔ ڈی۔ کیلیے ٹن۔ دی ایرس آف میکارتھر، جلد دوم، بوسٹن، ۱۹۷۵ء۔

۳۲۔ جاپانیوں کے ذہن پر جسمانی قدوقامت سوار ہے۔ اخباروں میں یہ ثابت کرنے کےلیے کہ قوم کا قد بڑھ رہا ہے، قد اور وزن کے اعدادوشمار چھپتے ہیں۔ خاص طور پر شاہی خاندان کے نوعمر ارکان کو اپنے اسلاف سے قد میں لمبا کہا جاتا ہے۔ ۱۹۸۳ء میں صدر ریگن کی جاپان آمد کے بعد اخبارات میں خطوط کی بھرمار ہوگئی (مثال کے طور پر سومیوموٹو" دی امپرر" میں شائع شدہ خط، مطبوعہ "دی جاپان ٹائمز" مورخہ ۲ دسمبر، ۱۹۸۳ء) ۔ ان مراسلہ نگاروں کا کہنا تھا کہ قد عظمت کی علامت نہیں ہے۔ انھوں نے "چھوٹے اور کمزور" شہنشاہ کے پہلو بہ پہلو طویل القامت اورتوانا ریگن (یا اس سے قبل میکارتھر) کے مثالی نمونے کو رد" کردیا۔ اپنے دلائل میں انھوں نے گاندھی کا بھی حوالہ دیا۔ جاپانیوں کی نظر میں رنگ بھی اہمیت رکھتا ہے۔ لوک کہاوت ہے کہ " شراب کی طرح عورت جتنی گوری ہو اتنی اچھی " ۔

۳۳۔ گیرٹز۔ محولہ بالا، ۱۹۷۳ء۔

۳۴۔ بینیے ڈکٹ۔ محولہ بالا، ۱۹۴۶ء، ڈن، سی۔ جے۔ ایوری ڈے لائف ان ٹریڈیشنل جاپان"، سی۔ ای۔ ٹوٹل کمپنی، ٹوکیو، ۱۹۶۹ء، جینسن، ایم۔ پی۔ "جاپان اینڈ اٹس ورلڈ : ٹو سینچریز آف چینج"، پرنسٹن یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۰ء۔ لیمان، جے پی "دی روٹس آف موڈرن جاپان، میک لن، ۱۹۸۳ء۔ سین سم، جی۔ " اے ہسٹری آف جاپان ۱۸۶۷۔ ۱۶۱۵ء،

دی کریسیٹ پریس ، لندن، ۱۹۶۴ء اور اسٹوریے، آر۔ "اے ہسٹری آف موڈرن جاپان" اے پینگوئن اوریجنل ۱۹۶۰ء۔

۳۵۔ ایکنس ، سی ۔ ایم اور تاکایاس سیکوجی " پری ہسٹری آف جاپان" اکیڈمک پریس ،نیویارک ،لندن، ۱۹۸۲ء۔

۳۶۔ بینے ڈکٹ ۔ محولہ بالا ،۱۹۴۶ء ۔ بوروما ، آئی ۔ "اے جاپانز مرر: ہیروز اینڈ ولائن آف جاپانز کلچر" جوناتھن کیپ ، ۱۹۸۳ء ۔ فوکوٹاکے، ٹی ۔ "دی جاپانز سوشل اسٹرکچر ۔ "ڈور ، آر۔(مترجم) یونیورسٹی آف ٹوکیو پریس ، ٹوکیو ، ۱۹۸۲ء ۔ ہیسے گاوا ،این ۔ "دی جاپانز کیرکٹر: اے کلچرل پروفائل" بیسٹر ، جے ۔ (مترجم) کوڈانشا انٹرنیشنل، ٹوکیو ، ۱۹۸۲ء ۔ ہیراشیما ، ایس ۔ "گروتھ، ایکٹوئی اینڈ لیبر ایبنرویشن ان جاپانز اگریکلچر، ان لیبرایبنرویشن اینڈ گروتھ ان ایگریکلچر :چائنا اینڈ جاپان ۔آئی۔ایل ۔او ۔ اور اے۔آر۔ ٹی۔ ای ۔ پی، بینکاک ، ۱۹۸۲ء ۔ ایشیڈا ،ای ۔ "جاپانزکلچر : اےاسٹڈی آف اوریجن اینڈ کیریکٹرسٹک : کاچی، ٹی (مترجم)یونیورسٹی آف ٹوکیو پریس ، ٹوکیو ، ۱۹۷۷ء ۔ کاٹو ، ایس ۔ "فورم ، اسٹائیل، ٹریڈیشن: ریفلیکشن آن جاپانز آرٹ اینڈ سوسائٹی" بیسٹر ، جے۔(مترجم)کوڈانشا انٹرنیشنل، ٹوکیو ، ۱۹۸۱ء ۔ ناکانے،محولہ بالا، ۱۹۷۰ء اور نوربیک ،ای ۔ "چینجنگ جاپان" ، ہولٹ رائن ہرٹ اینڈ ونسٹن،یو۔ایس ۔ اے، ۱۹۷۶ء ۔

۳۷۔ فورٹیس ،ایم اور ایوانس پریچڈ ، ای۔ای(ایڈیٹرز) "افریکن پولیٹیکل سسٹم ، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۷۰ء ۔

۳۸۔ اولاد پیدا کرنے سے متعلق ایک رسوماتی ڈرامہ میں دکھایا جاتا ہے کہ ٹن نو تھوڑی دیر سوتا ہے پھر جاگ اٹھتا ہے یہ بنجر جاڑے سے گزر کر پیداواری بہار میں آنے کی علامت ہے۔

۳۹۔ اوچی یعنی "ہمیں" بمقابلہ سوٹو یعنی "انھیں" کے تصوّرات مرکزائی خاندان جیسے چھوٹے گروہوں سے دوسرے رشتوں پر، جنھیں جاپانی مانتے ہیں، منتقل ہوجاتے ہیں (ہیومن ریلیشن ان جاپان) ایک فلم، وزارت خارجہ، جاپان)۔ بین الاقوامی تعلقات میں بھی یہی فہم کارفرما ہوسکتی ہے یعنی جاپان اوچی ہے اور بقیہ ساری دنیا سوٹو۔

۴۰۔ جب میں نے اپنے رفیق کار جاپانی سے پوچھا کہ شوگن شہنشاہ کو قتل کرکے اس کی جگہ کیوں نہیں لے سکتا تھا تو اس سے ثابت ہوگیا کہ میرا وطن جنوبی ایشیا ہے اور میں مسلمان ہوں۔ مسلمانوں کی تاریخ میں فوجی سالاروں کے شہنشاہ کو قتل کرنے اور تخت و تاج پر قبضہ کرلینے کے واقعات بھرے پڑے ہیں۔ جاپان میں شہنشاہ دیوتا کا درجہ رکھتا ہے اور اس کا قتل طاقت حاصل کرنے کے لیے بے معنی ہوتا۔ شہنشاہ کا جواز مذہب اور تاریخ میں ہے۔ لفظ "شوگن" سے جس کے لغوی معنی ہیں "وحشیوں کو زیر کرنے والا سالار" فوجی سالار مراد ہے جسے خود شہنشاہ مقرر کرتا تھا۔

۴۱۔ حاشیہ ۲۴ میں سموزائی کہاوت دیکھیے۔

۴۲۔ تعارف کے بعد جاپانی سب سے پہلے ملاقاتی کارڈ کا تبادلہ کرتے ہیں۔ اس سے آدمی کی بزرگی اور حیثیت کا پتا چل جاتا ہے اور باہمی رشتے متعین ہوجاتے ہیں۔

۴۳۔ تاریخ کی سب سے زیادہ با اثر شخصیتوں کی فہرستوں

(مثلاً ہرٹ ، ایم۔ایچ ۔ "دی ۱۰۰: اے رینکنگ آف دی موسٹ انفلونشیل پرسنز ان ہسٹری " اے اینڈ ڈبلیو ویزول لائبریری،نیویارک ، ۱۹۷۸ء) میں کسی جاپانی کا نام نہیں ۔ اس سے میری بات کو تقویت ملتی ہے ۔ جاپانی معاشرے کی حرکیات کی تشریح فرد سے نہیں بلکہ گروہ سے ہوتی ہے جس کی جگہ انیسویں اور بیسویں صدی میں قوم نے لے لی تھی ۔ اس کے برعکس جنوبی ایشیا کے چھ نام فہرست میں موجود ہیں البتہ تین نام بشمول گاندھی" Interesting Misses "میں شامل ہیں ۔ ایک میجی ٹِنِ نو شہنشاہ مٹسوہیٹو کا ذکر بھی " Interesting Miss " کے ذیل میں ہے (ملاحظہ ہو محولہ بالا) ۔

۴۴۔ سیورس ، ایس۔ ایل ۔ "فلووز ان ساٹ :دی بیکنگ آف فیمیے نسٹ کانشس نیس ان موڈرن جاپان " اسٹین فورڈ یونیورسٹی پریس ، ۱۹۸۳ء ۔

۴۵۔ قاہرہ میں متعین جاپانی سفرا نے اس بات کی تصدیق کی ہے کہ مسلمانوں کو جاپانی تاریخ سے کوئی دل چسپی نہ تھی ۔

۴۶۔ تاکایاما ، ایچ ۔ "ہیروشیما ان میموریم اینڈ ٹوڈے" ڈائگاکو ، لیٹر پریس کمپنی ، ہیروشیما ، جاپان ، ۱۹۷۳ء ۔

۴۷۔ یانائی ، ایس ۔ "ٹریڈیشن اینڈ ٹرانسفورمیشن : سائلینٹ فیوچر آف جاپانز ہسٹری اپ ٹو ۱۸۶۸ ء " غیر مطبوعہ مقالہ ، علاوہ ازیں " دی سیکریٹ آف جاپانز ریپیڈ اکونومک گروتھ ،"دی پاکستان ٹائمز" میگزین سیکشن ، ۲۳ فروری ، ۱۹۸۴ء ۔

۴۸۔ ہیسیے گاوا ۔ محولہ بالا ، ۱۹۸۲ء ، صفحہ ۵۹ ۔

۴۹۔ ناکانے ۔ محولہ بالا ، ۱۹۷۰ء ، صفحہ ۱۵۱ ۔

۵۰۔ غیرملکیوں کے سامنے جاپانیوں کی شدیدقوم پرستی اور اتحاد کے برخلاف، پاکستانی فرقوں اورنسلوں میں بٹے ہوئے ہیں ۔ ان میں اتحاد کا فقدان اتنا مشہور ہے کہ وہ خود اس پر لطیفے سناتے ہیں ۔ جب وزیرتعلیم ڈاکٹرمحمد افضل نے اسلام آباد میں ۱۹ نومبر کو میری کتاب (Ahmed ، محولہ بالا، ۱۹۸۳ء) کی رونمائی کی تو انھوں نے اتحاد کی ضرورت پر زوردیا اور ایک یہ لطیفہ بھی سنایا کہ کچھ سیّاحوں کو جہنم کی سیر کرائی جارہی تھی ۔ فرشتے انھیں دیگیں دکھارہے تھے ۔ ہر ملک کی الگ الگ دیگ تھی جس پر نیزہ بردار فرشتے متعین تھے اور کھولتی ہوئی دیگ سے نکلنے کی کوشش کرنے والوں کو واپس دھکیل دیتے تھے ۔ لیکن ایک دیگ پر کوئی محافظ متعین نہ تھا جس پر سیّاحوں کو تعجب ہوا پُوچھنے پر فرشتوں نے بتایا کہ "یہ پاکستانیوں کی دیگ ہے، اس سے کوئی خطرہ نہیں ۔ جب بھی کوئی پاکستانی اوپر آجاتا ہے دوسرے خود اس کی ٹانگ گھسیٹ لیتے ہیں " ۔

۵۱۔ کاواساکی، آئی ۔ جاپان آن ماسکڈ : چارلس ، ری، ٹوٹل کمپنی، ٹوکیو ، ۱۹۶۹ء ۔ موری شیما ، ایم ۔ "وائی ہیز جاپان سکسیڈیڈ ؟" کیمبرج یونیورسٹی پریس ، کیمبرج، ۱۹۸۲ء ۔ ناگائی، وائی۔ انسپائٹ آف " اور "بیکوز آف ؟" جاپانز سکسیس اینڈ جاپانز کلچر" اسپیچ ایٹ دی انٹرنیشنل افیرز " ہارورڈ یونیورسٹی ، ۲۱ اکتوبر ، ۱۹۸۲ء۔ ٹیلر، جے۔ "شیڈو آف دی رائزنگ سن، مورو ، ۱۹۸۳ء ۔

۵۲۔ ایک مشہور ہندوستانی عالم نے جو جاپان میں رہتے تھے مجھے یہ اسباب گنوائے ۔ پہلی بات یہ ہے کہ جاپان کا حالیہ ماضی نوآبادیاتی ہے اور

غلام قوموں سے بربریت کے برتاؤ کا ریکارڈ موجود ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ (جاپان کی) معاصر سیاست پر بدعنوانی کا ٹھپّہ لگا ہے اور معاشرے میں یہ بدعنوانی چو (یعنی وفاداریوں) کے حوالے سے دیکھی جاتی ہے، لہٰذا معاف کردی اور قبول کرلی جاتی ہے۔ کاکوآئی ٹناکا کے خلاف بدعنوانی کے الزامات اور اس کے مسلسل " Shadow " شوگن رہنے کی بابت تنازعہ اس امر کا ایک ثبوت ہے۔ اس کے حلقہ انتخاب کے رائے دہندگان نے الزامات کی کوئی پروا نہ کی اور حال ہی میں بھاری اکثریت سے اس کو انتخاب جتوایا۔ تیسرا سبب یہ ہے کہ ذاتی زندگی میں اسلاف پرستی، نجوم اور دست شناسی کا آج بھی رواج ہے جس کا جدید ہندوستانی مذاق اڑاتے ہیں۔ ہمارے لیے دل چسپی کی چیز یہ ہے کہ یہ تینوں معاصر خدو خال سمورائی نمونے سے مأخوذ ہیں۔

۵۳۔ بیلاہ، آر۔این۔"ٹوکوگاوا ریلیجین"، دی فری پریس ایلیفوئس، ۱۹۵۷ء۔ ارتھ آرٹ، ایچ۔ پی۔۔ "جاپانز ریلیجین: یونیٹی اینڈ ڈائی ورسٹی" ڈکنسن پبلیشنگ کمپنی، بیلمونٹ، ۱۹۶۹ء۔ کیتاگاوا، جے۔ایم۔ "ریلیجین ان جاپانز ہسٹری" کولمبیا یونیورسٹی پریس، نیویارک، ۱۹۶۶ء اینڈ نوربیک۔ ای۔ "ریلیجین اینڈ سوسائٹی ان موڈرن جاپان" ٹورمالین پریس، ہوسٹن، ۱۹۷۰ء۔

۵۴۔ احمد، اے۔ایس۔ "ڈیتھ ان اسلام: دی ہاکس بے کیس" ان۔ ایم اے۔این: رائل اینتھروپولوجیکل انسٹی ٹیوٹ جرنل، جلد ۲۱، شمارہ ۱۔ مارچ ۱۹۸۶ء مزید ملاحظہ ہو حصّہ اوّل، باب ۲۔

۵۵۔ "دی ہولی قرآن" سورہ آل عمران: ۵۔ ۱۰۳، الحج ۷۸،

الروم:۳۸، الحجرات: ۹ اور ۱۰ ـ

۵٦ـ ایضاً، الاحقاف ، البقر، ۸۳ اور ۲۱۵، النسا: ۸ ـ

۵۷ـ ایضاً، النسا:۸، الفرقان: ٦۳ اور اللقمان:۱۹ ـ

۵۸ـ ایضاً، الفرقان: ٦۳، اللقمان: ۱۸ اور ۱۹ ـ

۵۹ـ ایضاً، الدہر: ۲۸ ـ

٦۰ـ ایضاً، البقرہ:۱۲۵ اور ۲۲۲، المائدہ:٦، الحج:۲۹ اور المدثّر: ۴ اور ۵ ـ

٦۱ـ مسلم، امام ـ "صحیح مسلم"، صدیقی، اے ـ ایچ ـ (مترجم) جلد۲، کتاب ۳۰، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۸۱ءـ

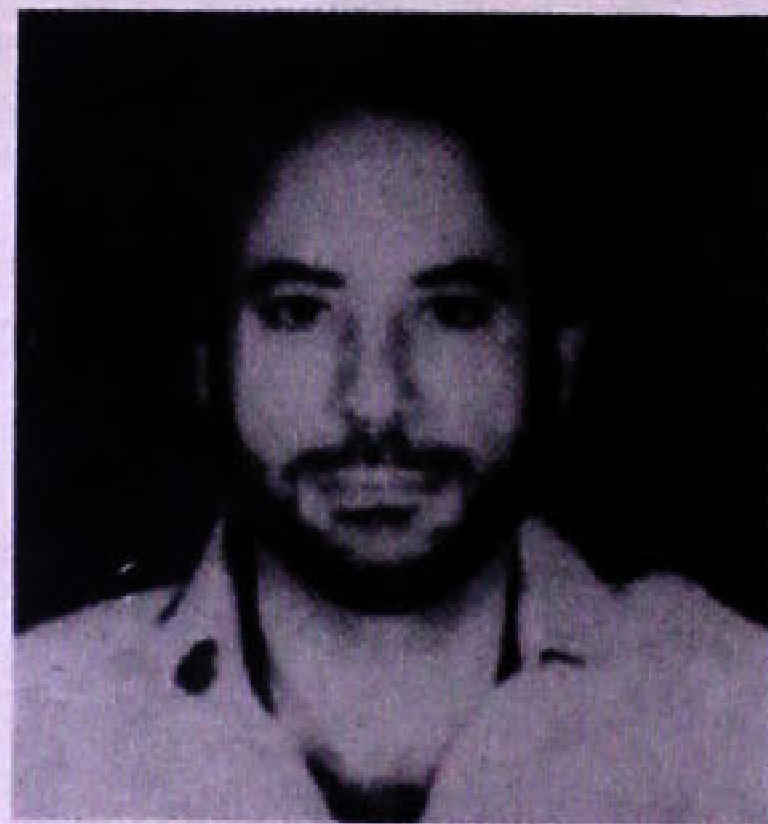
٦۲ـ ایضاً، ۱۱۱۰

٦۳ـ ایضاً،

٦۴ـ ایضاً،

٦۵ـ جہاد کے بارے میں تازہ ترین بحث کے لیے ملاحظہ ہو: احمد ـ محولہ بالا، ۱۹۸۳ءـ

الف



کچھ مصنّف کے بارے میں

ڈاکٹر اکبر ایس، احمد نے ۱۹۶۶ء میں پاکستان سول سروس میں شمولیت کی۔ آپ بیک وقت ایک بین الاقوامی شہرت یافتہ عالمِ عمرانیات اور انتظامیہ کے اعلیٰ افسر ہیں۔ آپ نے لندن کے مشہور اسکول آف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز کے شعبہ بشریات میں پوسٹ گریجویٹ سطح پر تعلیم حاصل کی اور لندن یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری لی ہے۔

آپ دیہی ترقی کے قومی مرکز اسلام آباد کے ڈائریکٹر جنرل، اور یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے سینٹر آف سوشل سائنسز اینڈ ہیومینٹیز کے ڈائریکٹر رہ چکے ہیں۔ آپ کا قائدِ اعظم یونیورسٹی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسلامک اسٹڈیز (ریاست ہائے متحدہ امریکہ) اسلامک اکیڈمی، کیمبرج اور یونیورسٹی آف واشنگٹن، اسکول دیزوت ایتودے زاں سائنس سوسیال، پیرس اور ہارورڈ یونیورسٹی سے بھی تعلق ہے۔

آپ متعدد کتابوں اور علمی مقالات کے مصنّف ہیں۔ آپ کے مقالے مؤقر بین الاقوامی جرائد میں شائع ہوتے ہیں۔ آپ کی علمی خدمات کے صلے میں حکومتِ پاکستان نے ۱۹۸۲ء میں آپ کو تمغۂ امتیاز عطا کیا۔ ڈاکٹر احمد اہم سرکاری عہدوں پر فائز رہ چکے ہیں اور ان دنوں سبی ڈویژن، صوبہ بلوچستان کے کمشنر ہیں۔

رائل بک کمپنی

پوسٹ بکس نمبر ۷۷۳۷، صدر، کراچی۔۳